CARL SCHMITT

El Leviathan

EN LA TEORÍA DEL ESTADO DE TOMÁS HOBBES

Editorial Struhart & Cía.

Título original: DER LEVIATHAN in der Staatslehre des Thomas Hobbes
Editado por Hohenheim Verlag Gmdh. Köln
Traducido por Javier Conde
Ilustró la tapa: Ramiro Bujeiro

ISBN 950-9221-12-2

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina

Prólogo

La exposición que sigue es el fruto de dos conferencias que pronuncié, una el 21 de enero de 1938 en la Sociedad Filosófica, dirigida por el profesor Arnold Gehlen, en Leipzig; otra en Kiel, el 29 de abril del mismo año en la Sociedad Hobbes, bajo la presidencia del profesor barón Cay von Brockdorff.

Algunas ideas y formulaciones de trabajos y conferencias anteriores aparecen reelaboradas en éste. Todo ello es una reseña de algunos resultados de mis trabajos sobre el filósofo de Malmesbury, especialmente sobre su "Leviathan", del cual puedo decir lo que Diderot dijo de otra obra de Hobbes: 'c'est un livre à commenter toute sa vie".

Me he esforzado en tratar el tema con objetividad científica, sin fantasía, pero también sin incurrir en desmembraciones arbitrarias, que sólo llevan a dejar sin objeto el tema de la investigación. Conozco también el peligro que el tema encierra. "Stat nominis umbra." El nombre del Leviathan proyecta una larga sombra; cayó sobre la obra de Tomás Hobbes y caerá también sobre este librito.

Berlín, 11 de julio de 1938.

Carl Schmitt



I

Más fama, buena y mala, debe Hobbes al Leviathan que al resto de su obra. En la conciencia común Hobbes aparece como un "profeta del Leviathan". Si Hegel pudo decir que el libro titulado "El Leviathan" era "una obra de mala reputación", no hay duda que el nombre ha contribuido a esa fama. La cita del "Leviathan" no opera como la simple representación plástica de una idea, o como una comparación de la teoría del Estado hecha a guisa de ilustración, ni como una cita cualquiera; es más bien un símbolo mítico, con un trasfondo repleto de sentido.

En la historia de las teorías políticas, rica en imágenes y en símbolos abigarrados, en iconos y en ídolos, en paradigmas y fantasmagorías, emblemas y alegorías, el Leviathan es la imagen más recia y vigorosa. Rebasa el marco de la pura teoría o construcción intelectual. Muy a menudo, y con significación diversa, se ha concebido la idea de una comunidad política como un hombre en grande, como μακρος ανθροπος, "magnus corpus". La historia de las ideas políticas conoce también la imagen de un animal magno, pero estas imágenes no pasan a ser, generalmente, simples ilustraciones filosóficas. Platón, creador de la imagen de la comunidad como "hombre magno", llama, por ejemplo, a la multitud movida por

afectos irracionales "animal abigarrado" y multicéfalo, ποικιλου θρεμμα (1). Esa imagen posee una gran plasticidad, pero no tiene, con mucho, la fuerza mítica extraordinaria del Leviathan. Cuando Nietzsche llama al Estado "el más frío de los monstruos", salta, sin duda, de la esfera puramente lógica, filosófica, a un plano "irracional", pero la imagen es sugestiva e impresionista, al estilo del siglo XIX, más que mítica, en el sentido de una lucha secular.

El Leviathan, en cambio, como símbolo de la unidad política, es, no ya un "corpus" cualquiera o un animal, sino una imagen de la Biblia, ciertamente del Antiguo Testamento, revestida en el curso de muchos siglos de interpretaciones míticas, teológicas y cabalísticas. Es el monstruo marino que se describe en los capítulos 40 y 41 del Libro de Job como el animal más fuerte e indomable. Junto a él se describe también con gran plasticidad y lujo de pormenores un animal terrestre: el Behemoth. Otro problema diferente es el del origen histórico-mítico de estas imágenes bíblicas. Se las ha relacionado con numerosas leyendas y se ha querido ver en el Leviathan una divinidad de la leyenda babilónica sobre el diluvio universal, el "Tiamat". No vamos a examinar aquí las diversas opiniones y controversias de los teólogos e historiadores del Antiguo Testamento (2), puesto que carecen de importancia directa en lo que se refiere al mito político en que Hobbes se engarza. Lo que importa es hacer constar que, a pesar de la extraordinaria confusión reinante, el Leviathan aparece siempre

(1) "Politeia", IX, 588. Sobre los conceptos de icono, ídolo, paradigmas y fantasmas, v. Hans Willms, Εικον, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, tomo I, 1935.

(2) Citaré tan sólo los nombres de Fr.: Delitzsch, Zschokke, Knabenbauer, Gunkel, Torczyner y König. Sobre el Leviathan prejudaico v., además, la revista "Syria", XII, 1931, pág. 357; sobre el Behemoth: las catequesis célticas en André Wilmart, "Analecta Reginensia", 1933, página 107; Preuschen, "Die Armenischen Adamschriften", páginas 31, 44; sobre el Leviathan; Bonwetsch, "El Apocalipsis de Abraham", 1897, págs. 22, 23, y las poesías fenicias de Baal descubiertas hace poco tiempo.

en esta representación mítica como un animal marino, cocodrilo, ballena o pez grande, mientras el Behemoth figura siempre como un animal terrestre; por ejemplo, como un gran toro o elefante.

Los dos monstruos del Libro de Job suelen mezclarse a menudo con otras figuras animales del Antiguo Testamento, de manera que se confunden entre sí diversas representaciones de animales. Leviathan se llamaba en la "Vulgata", como en la traducción de la Biblia de Lutero, a las dos serpientes que Dios, según Isaías (27, 1), ataca "con su dura, grande y fuerte espada", matando al dragón del mar. Generalmente se traduce también Leviathan por dragón, y su significación se confunde entonces con la de serpiente o dragón, que casi siempre quieren decir lo mismo. "Es muy posible —dice Wolf Baudissin— que originariamente el mito deslindase entre sí las cuatro denominaciones de Dragón, Serpiente, Livjathan, Rahab, Tannin; pero los escritores del Antiguo Testamento no parecen tener conciencia de esa diferencia" (3). Así se explica que el Leviathan, como serpiente o dragón, se convierta simplemente en una imagen espantable de peligrosas fuerzas y, por último, en el enemigo malo. Lo mismo puede significar el poder del Diablo en sus diferentes formas de aparición, que el propio Satán. De esta suerte se acerca, lo mismo que el Behemoth, más "ctónico", a los animales apocalípticos que aparecen en la revelación de San Juan: el Dragón, la Serpiente, el "Animal del

(3) En la "Realenzyklöpadie für protestantische Theologie und Kirche", v. págs. 3 y s. de "Hauck". De la extensa bibliografía sobre la significación mítica e histórico-legendaria del "dragón" y de la "serpiente", no quisiera dejar de citar la exposición de Gougenot des Mousseaux en su libro "Dieu et les dieux" (París, 1854, páginas 473 y siguientes), aunque muchas de sus partes resultan ya, naturalmente, anticuadas.

(4) El entrelazamiento del Leviathan con figuras apocalípticas viene, al parecer, más tarde, a través de la equiparación con el diablo en general. Wilhelm Neuss, en su libro "Die Apokalypse des hl. Johannes in der Altspanischen und Altchristlichen Bibel-Illustration", 1931, no cita especialmente al Leviathan, aunque algunas de las imágenes del "dragón" y del "animal del mar" pudieran parecer, a una interpretación ulterior, imágenes del Leviathan. El profesor W. Neuss ha tenido la bondad de

Abismo", el "Animal de la Tierra" y el "Animal del Mar" (4). También los mitos de la lucha contra el Dragón, Sigfrido, San Miguel y San Jorge, pueden ser referidos al Leviathan.

Suelen las imágenes míticas ser susceptibles por esencia de múltiples interpretaciones y mudanzas. Las metamorfosis continuas, "in nova mutatae formae", son signos de su vitalidad y eficacia. En el Leviathan hay una riqueza ingente de interpretaciones teológicas e históricas. Puede ser un animal marino que todo lo devora (πανφαγον) o el mismo mar, que según la interpretación de Efraim el Sirio y las imágenes bizantinas del Juicio Universal, escupe a los muertos del día del Juicio Final (5). Según la doctrina mandea, el Leviathan, al llegar el fin del mundo, se traga el cosmos y a todos aquellos que no se han separado del mundo (6). Los dibujos de Opicinius de Canistris, del siglo XIV, ponen al Leviathan en relación con el mar Mediterráneo,

comunicarme que la ilustración cristiana antigua y de la temprana Edad Media al Libro de Job trata siempre la parte descriptiva del libro, por ejemplo, Job y sus amigos, Job y su mujer, Satán, pero no el Behemoth o el Leviathan ante Dios. Lo confirma también el libro de Kurt Weitzmann "Die byzantinische Buchmalerei des IX, und X. Jahrhunderts", Berlín, 1935. En el "Liber floridus" de Genter (siglo XII) campea el Anticristo sobre el Leviathan, que se denominó serpiente, y aparece representado como un gran pez, significando, por consiguiente, el "mundo", no una figura apocalíptica; véase el "Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte", ed. por Otto Schmitt, Stuttgart, 1937, 1, pág. 716, art. "Anticristo" de Oswald Erich.

(5) V. la exposición en el texto de la famosa y espléndida obra de la escuela iconográfica de A. Martín y Ch. Cahier, "Monographie de la Cathédrale de Bourges", primera parte, Vidrieras del siglo XIII, París, 1841-44, páginas 137-140 (con motivo de la Ventana de Santo Tomás).

(6) Lidzbarski, "Johannesbuch del Mandäer", 1915, página 99. El profesor Erik Peterson me ha llamado amablemente la atención sobre los Mandeos, sobre Opicinius y otras fuentes (Armenische Adamschriften; entre otros, los apócrifos eslavos).

(7) Ric. Salomón, Opicinius de Canistris, "Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts, Estudios del Instituto Warburg, Londres, 1936, págs. 72-73: Gibraltar como la ossa velut fistula, Mallorca como "nervi testiculorum" del Leviathan.

el "mare diabolicum" (7). Lo importante, en medio de la fantasía confusa de esos mitos, es que el Leviathan pertenece siempre al mar. De entre la caótica multiplicidad de imágenes y de visiones surgen en el curso de la Edad Media dos grandes líneas de interpretación del mito: la simbolización cristiana de los Padres de la Iglesia en la temprana Edad Media y el mito judaico y rabino de la Cábala.

La interpretación del Leviathan de la Edad Media cristiana está dominada hasta la escolástica por la concepción teológica de que el Diablo, por la muerte de Cristo en la Cruz, perdió la lucha por la humanidad y quedó cogido en la Cruz misma como en un cepo. El Diablo se representa aquí como el Leviathan, es decir, como un gran pez capturado y apresado por Dios. En lo que tiene de doctrina teológica, esta concepción es atribuible a Gregorio Magno (Moralia in Job), a León Magno y a Gregorio Nacianceno (8). A través de la glosa de Valafrido Strabo (siglo IX) se transmitió a los siglos siguientes. Las ilustraciones de los libros de la Edad Media, ven el Leviathan, el "Michele Walfisch", a la luz de esta interpretación patrística.

Así aparece representado también en el espléndido dibujo del "Hortus deliciarum" de la abadesa Herrad von Landsberg (siglo XII), en el que Dios está pintado como pescador, Cristo en la Cruz y el Leviathan como un pez gigante capturado. En tiempos de las Cruzadas cantaban los peregrinos alemanes esta canción:

O crux benedicta
aller holze beszista
an dir wart gevangan
der gir Leviathan.

(8) Reinhold Seeberg, "Lehrbuch der Dogmengeschichte, tomo II, pág. 316. En un sermón de Inocencio III, el primer domingo de Adviento (Migne t. 217, pág. 134, "de triplici silentio"), hallo la misma concepción teológica, aunque el Behemoth aparece como diablo cogido en el anzuelo. Behemoth, se dice allí, "est diabolus". Otros pormenores en Martín y Cahier. 1. c., págs. 138-139.

En Lutero todavía está viva la imagen (9).

Las interpretaciones judías del Leviathan y del Behemoth son de naturaleza esencialmente distinta. Sabido es que ambos animales se convierten en símbolo de las potencias mundiales paganas hostiles a los judíos y que pueden referirse a los Imperios babilónico, asirio o egipcio y a otros Imperios paganos. Menos conocidas son las interpretaciones nacidas a lo largo de la Edad Media, en las que se transparenta la situación y la actitud, perfectamente singular y anormal, del pueblo judío, incomparable con la de cualquier otro pueblo. Aquí se trata ya de mitos políticos verdaderamente sorprendentes y de documentos de una intensidad muchas veces mágica. Son creaciones de cabalistas y tienen, naturalmente, carácter esotérico. Pero sin perder ese carácter esotérico inmanente son también conocidas fuera del judaísmo, como se deduce de los coloquios de Lutero, de la "Demonomanía" de Bodino, de las "Analectas" de Reland y del "Judaísmo descubierto" de Eisenmenger (10). Según esas

(9) Sobre la iconografía medieval J. Sauer, "Die Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg i. B. 1902, páginas 223-333. Sobre Lutero; Harmannus Obendiek, "Der Teufel bei Martin Luther", 1934, pág. 75. Sobre el Leviathan cogido en el anzuelo en el Hortus deliciarum: Zellinger, "Historisches Jahrbuch de Görres-Gesellschaft", 1925, pág. 161.

(10) Sobre los discursos de Lutero, v. la pág. 36; sobre la Demonomanía de Bodino, v. la pág. 37; del libro de Joh. Andreas Eisenmenger "Entdecktes Judenthum" hemos consultado la edición de Könisberg, publicada con real privilegio (I, pág. 401; II, págs. 873 y s.; 835), De los "Analecta Rabbinica" de Adrian Reland, la 2ª edición de 1723. Reland da a las interpretaciones judías un sentido "espiritual" y dice en sus Prolegómenos: "Ita omne illud quod de comestione Leviathanis in saeculo futuro scriptum est in Talmude et alibi de alimento spirituali, non illo quo corpus nutritur, intelligunt. Comestio Leviathanis erit comestio spiritualis". En sus notas a un libro filojudío de Bail, publicadas en 1817, en el cual se califican de "absurdas" tales historias sobre el Leviathan, dice el Gran Rabino Abraham de Cologna: "Il eût été bien plus naturel et équitable de supposer dans ce récit une allégorie, une énigme renfermant quelques unes de ces vérités que le goût prédominant chez les écrivains orientaux se plaît constamment á cacher sous le voile des histoires les plus surprenants".

interpretaciones judeocabalísticas, el Leviathan representa el "ganado de las mil montañas" (salmo 50,10), es decir, los pueblos paganos. La Historia universal aparece como una lucha de los pueblos paganos entre sí. Lucha sobre todo el Leviathan, es decir, las potencias marítimas, contra las potencias terrestres, el Behemoth. Este intenta despanzurrar al Leviathan con sus cuernos, mientras el Leviathan sofoca con sus aletas natatorias la boca y la garganta del Behemoth y lo mata, lo cual es, por otra parte, un bello símil de la victoria sobre un país por medio del bloqueo. Los judíos están al margen y contemplan cómo los pueblos de la tierra se matan entre sí. A sus ojos, este "batallar recíproco" sucede según la ley. Por eso comen la carne de los pueblos muertos y viven de ella. Según otras doctrinas similares, Dios juega diariamente algunas horas con el Leviathan. Otros dicen que Dios, con el fin de librar al mundo de la voracidad de este animal, ha descuartizado al Leviathan masculino y ha adobado la carne del Leviathan femenino para alimentar a los justos en el Paraíso. No nos interesa exponer aquí prolijamente la ingente variedad de discusiones y combinaciones. En cualquier caso, el Leviathan y el Behemoth aparecen en esta interpretación como mitos judíos de una lucha de gran estilo. Son imágenes llenas de vitalidad y fecundidad paganas, vistas con ojos judíos, el "Gran Pan", al que el odio y el sentimiento de superioridad judíos han convertido en monstruo.

Estas interpretaciones del Leviathan invitan a intentar otra interpretación contraria, capaz de abrir horizontes completamente distintos y de iluminar con luz nueva el Leviathan de Hobbes. Como el Leviathan es también una serpiente o un dragón, conviene recordar que ambos animales, en el mito y en la leyenda, aparecen, a veces, como hostiles y malos en la mitología preasiática y judía, al paso que los pueblos no judíos ven en la serpiente o dragón el símbolo de divinidades protectoras y buenas. En este sentido, el dragón chino no es un caso único. Los celtas adoraban a las serpientes y dragones; los longobardos, vándalos y otras estirpes germánicas tenían el dragón o la serpiente como símbolo bélico. Entre los anglosajones figura el

dragón desde muy antiguo como emblema en el campamento real. El rey Harold esperó en Hastings el ataque de los normandos, el año 1066, en medio del Ejército inglés, bajo una bandera de dragón que Guillermo el Conquistador envió a Roma después de la victoria. Herbert Meyer, a quien debo el conocimiento de estos datos históricos, dice que la bandera del dragón es de origen más bien germánico que oriental; procede de Inglaterra, donde se conservó como símbolo de guerra hasta el siglo XV, después de la conquista normanda (11). La referencia de Anniano Marcelino (XVI, 12, 39) de que el emperador Juliano el Apóstata había puesto en su lanza el signo purpúreo del dragón, "purpureum signum draconis", significa simplemente el restablecimiento del antiguo símbolo romano pagano de las cohortes llevado por el "draconarius" y adornado con el dragón, en el que el emperador Constantino el Grande había puesto el monograma de Cristo en vez del dragón. En medio de las grandes colisiones políticas de los pueblos europeos alientan, sin duda, soplos míticos profundos. Y en esto radica, tal vez, también la excitación peculiar que alienta en todas las investigaciones profundas sobre el Leviathan. Queda de esta suerte patente la necesidad aún mayor de plantear la cuestión de si Hobbes, que pasa por ser el "profeta del Leviathan", al operar con este símbolo y en el sentido apuntado, pretendía trazar un frente claro y seguro. La cuestión es apremiante y evidente desde hace algún tiempo. Un erudito judío, Leo Strauss, investigando el "Tratado teológico político" de Spinoza, ha puesto de relieve, en un libro publicado en 1930, la estrecha dependencia de Spinoza respecto de Hobbes (12). Hace constar que Hobbes consideraba a los judíos como

(11) Herbert Meyer, "Sturmfahne und Standarte", Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Germ. Abt. 51 (1931), página 230.

(12) Leo Strauss, "Die Religionskritik Spinozas", 1930, página 75, donde se alude a los siguientes pasajes de Hobbes: Elementa de Corpore Politico, II, VI-VII; de Cive, XII, 2; Leviathan, XII, XXIX y XLII. Strauss reduce la exposición de Hobbes al simple contraste entre judíos y paganos, mientras que Hobbes lucha contra doctrinas judeocristianas típicas e in concreto argumenta en forma pagana-cristiana

los autores de la distinción revolucionaria entre la religión y la política, destructora del Estado. Todo esto es cierto, pero con la limitación de que Hobbes combate la escisión típicamente judeocristiana de la unidad política originaria. La distinción de los dos poderes, temporal y espiritual, era ajena a los paganos, según Hobbes, porque la religión era a sus ojos parte integrante de la política; los judíos construyen la unidad partiendo de lo religioso. Sólo la Iglesia romana papal y las iglesias o sectas presbiterianas, afanosas de poder, viven de esa separación del poder espiritual y el temporal, capaz de aniquilar al Estado. La superstición y el abuso de extrañas creencias en los espíritus, nacidos del miedo y del ensueño, han destruido la unidad pagana originaria y natural de la política y la religión. La lucha contra el "reino de las tinieblas" a que la Iglesia romana aspira, el restablecimiento de la unidad originaria, he ahí, como dice Leo Strauss, el sentido genuino de la teoría política de Hobbes. Esto es exacto.

En Alemania, Hellmut Schelsky (13), en justificada polémica contra las superficiales definiciones de Hobbes como racionalista, sensualista, individualista y demás "ismos", concibe al filósofo de Malmesbury como un pensador de la acción política atento a la realidad política misma, cuyos escritos son doctrinas para la acción política antes que sistemas lógicos de conceptos generales. Gracias a la imagen del Leviathan, "Hobbes se alza frente a todos aquellos cuyo pensamiento político está determinado por lo religioso, ganando de

erastiana, presuponiendo en su argumentación una comunidad cristiana, la civitas Christiana, en la cual el soberano no sólo no toca el único artículo esencial de la fe —"that Jesus is the Christ"— sino que le ampara, limitándose a poner término a las especulaciones y distinciones teológicas de clérigos y sectarios sedientos de dominio. Luego, la tecnificación del Estado (v. pág. 63) deja sin base todas esas distinciones entre judíos, paganos y cristianos y lleva al plano de la neutralidad total.

(13) "Die Totalität des Staates bei Hobbes", Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie, editado por C.A. Emge, tomo XXXI, Berlín, 1938, págs. 176-201.

este modo un puesto altísimo entre los grandes pensadores políticos. El mismo camino que siguieran antes de él Maquiavelo, Vico y, en los tiempos modernos, Nietzsche y Sorel". La "significación profunda de su concepto del Leviathan estriba, sin embargo, en que este Dios "terreno" y "mortal", que sólo está presente acá abajo, no cuenta más que con la acción política del hombre, llamada a salvarle constantemente del caos, del "estado de naturaleza". Hobbes presenta, pues, su "gran batalla histórica contra la teología política en cualquiera de sus formas". El Leviathan es el gran símbolo de esa lucha. Dentro de esa concepción de Schelsky (y precisamente en el mismo sentido de su tesis sobre los pensadores de la acción política) importa decisivamente dilucidar si el mito del Leviathan creado por Hobbes fue, en realidad el restablecimiento de la unidad vital originaria, si prevaleció o no como imagen mítica política en la lucha contra la destrucción judeocristiana de la unidad natural y si fue o no capaz de hacer frente a la dureza y maldad de tan singular contienda.

II

Veamos primero qué dicen el libro y el texto: ¿qué dice el mismo Hobbes sobre su "Leviathan" y con qué carácter aparece éste si nos atenemos a la letra de las explicaciones y expresiones que figuran en el conocido libro al que Hobbes puso el título de "Leviathan"?

En la portada de la primera edición inglesa del "Leviathan", de 1651, figura un grabado que, unido al título "Leviathan" y al lema tomado del Libro de Job, 41, 24 ("Non est potestas super terram quae comparetur ei"), hacen que, ya desde la primera ojeada, la obra de Hobbes produzca una impresión excepcional: un hombre gigantesco, compuesto de innumerables hombres pequeños, tiene en el brazo derecho una espada y en el izquierdo un báculo episcopal que protege una ciudad pacífica. Debajo de cada brazo, del temporal y del espiritual, figura una serie de cinco dibujos: debajo de la espada, un castillo, una corona, un cañón, luego fusiles, lanzas, banderas y, por último, una batalla; paralelamente, debajo del brazo espiritual, un templo, una mitra episcopal, los rayos de la excomunión, distinciones, silogismos y dilemas sutiles, y, por último un concilio (1). Estos dibujos representan los instrumentos de poder y de combate propios de la contienda entre los brazos temporal y espiritual. La lucha


VIATHA
or the
ATTER, FORM
and POWER of
COMMON WEALT
ECCLESIASTICA
and
CIVIL
Written by
Tho: Hobbs

política, con el inevitable e incesante contender de amigos y enemigos, que abarca todos los campos de productividad humana, crea en cada uno de los bandos armas específicas. A las fortificaciones y cañones corresponden en la otra banda instituciones y métodos intelectuales, cuyo valor combativo no es menor. Aparte del mismo título "Leviathan", que, como sucede a todo título expresivo, se hizo más conocido y famoso que su contenido, este dibujo contribuyó en gran parte a dar más eficacia al libro de Hobbes. La importante adquisición de que tanto los conceptos como las distinciones son armas políticas y, más propiamente, armas de poderes "indirectos", aparece ya bien perfilada desde la primera página.

El lector que intenta luego desentrañar la significación de la imagen del "Leviathan" partiendo del contenido y de las formulaciones del libro por medio de una investigación de los textos, pronto queda desilusionado. En efecto, la impresión mítica que produce el título y los dibujos de la portada no se confirma luego expresamente a través de las citas que en el libro aparecen sobre el Leviathan. En el dibujo de la portada aparece, como ya dijimos, no un Leviathan, es decir, un dragón, un monstruo marino o cualquier otra alimaña semejante a un cocodrilo o a una ballena, que pudiera llamarse Leviathan en el sentido que lo describe el Libro de Job, sino un gran hombre mayestático. En el texto del libro se emplean luego indistintamente las denominaciones de "Magnus homo" y "Magnus Leviathan". De suerte que aparecen indistintamente y yuxtapuestas dos imágenes: la del animal marino del Antiguo Testamento y la representación platónica del hombre magno, del μαχος ανθρωπος. Pero esto no es cosa que estorbe necesariamente el entendimiento del texto y puede,

(1) Por razones de claridad, la reproducción del dibujo del "Leviathan" (v. el grabado adjunto) ha sido reconstruida a basa de la magna edición de 1750, que coincidè con el dibujo de la edición de 1651 en todas partes esenciales que a nosotros nos interesan. Otra particularidad de la edición de 1651, que nada nos importa, es el nombre del editor (Adrew Crooke).

en cambio, ser impresionante. Se confunden hombre y animal en muchas imágenes míticas, y el hecho de que un hombre magno y un gran animal se confundan en uno puede contribuir a hacer más digno de crédito el fenómeno mítico. En el texto del libro el vocablo "Leviathan" sólo aparece citado tres veces. Muy al comienzo se dice que la civitas o respublica es un hombre magno, un gran Leviathan, un ser artificial, un animal artificiale, automatón o machina. La expresión "magnus ille Leviathan" se emplea indistintamente, sin explicación o aclaración especial, como denominación del hombre magno y de la gran máquina. De suerte, que las imágenes que allí se dan son tres: un gran hombre, un animal grande y una gran máquina fabricada por obra del arte y el ingenio humanos. La segunda cita del Leviathan aparece en el cap. 17 del lib. segundo, que lleva el título De civitate. En él se construye el nacimiento del Estado: por medio de un contrato que cada uno celebra con los demás, nace una persona o corporación representativa, que convierte a la multitud contratante en una persona única, es decir, en un Estado. He aquí, dice Hobbes, el nacimiento del gran Leviathan o, como él mismo añade: "hablando más respetuosamente" (2), el nacimiento del Deus mortalis, del Dios mortal que, por medio del terror que su poder inspira, obliga a todos

(2) El pasaje dice así literalmente en el texto inglés: "This is the Generation of that Great Leviathan, or rather (to speake more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortal God, our peace and defence". El texto latino reza así: "Atque haec est Generatio magni illius Leviathan, vel (ut dignius loquar) Mortalis Dei; cui Pacem et Protectionem sub Deo Immortali debemus omnem". H. Schelsky, "Die Totalität des Staates be Hobbes", Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie, XXXI, 1938, págs. 190-91, interpreta el comparativo en el giro "to speak more reverently" refiriéndolo a la expresión "mortal god". Esto es verdad, desde luego, porque todo comparativo supone dos términos, pero no excluye que el término "Leviathan" para designar al Estado sea considerado por Hobbes como poco respetuoso. Yo no he dicho nunca que Hobbes no tome en serio la divinización del Estado; lo que creo es que la imagen del Leviathan en Hobbes no era adecuada a su concepción del Estado, y se explica en su tiempo como un gesto semiirónico, literario, nacido del buen humor inglés".

a vivir en paz. Junto a la imagen del hombre magno, del gran animal y de la gran máquina, aparece ahora, sin explicación previa, una cuarta imagen, Dios, y, por cierto, un Dios mortal. Se alcanza de esta suerte la totalidad mítica que suponen los términos "Dios, "hombre", "animal" y "máquina". El conjunto lleva el nombre de Leviathan del Antiguo Testamento.

Pero la verdadera explicación de la imagen del Antiguo Testamento no la da Hobbes hasta la tercera cita del Leviathan, al final del cap. 28. La explicación es muy breve y no responde a las grandes esperanzas que vienen alimentadas por la naturaleza mítica de los términos "Dios" y "animal", "animal" y "hombre", "hombre" y "máquina". Hobbes desenvuelve en este capítulo el problema de las penas y recompensas, medio que considera necesario para influir sobre los hombres, sobre todo para refrenar su soberbia y otras pasiones malas. El titular del poder supremo, rector y gobernador del Estado, el "Gobernor" como reza el texto inglés, "Rector" en el texto latino, dispone las penas y recompensas. Este "Rector", no el Estado como totalidad y como unidad política, es comparado por su ingens potentia al gran Leviathan, porque Dios dice del Leviathan, en el Libro de Job, cap. 41, 24: "Ningún poder de la tierra puede compararse a él".

Esta es la única explicación auténtica que el mismo Hobbes da de la imagen del Leviathan. Todos los textos que Hobbes cita de este pasaje de la Biblia —non est potestas super Terram quae comparetur ei; Factus est ita ut non metuat; Videt sublimia omnia infra se; Rex est omniun filiorum superbiae— se refieren sólo a que el titular del poder soberano tiene íntegramente en su mano el poder terrenal supremo y por medio del "terror de su poder y fuerza" (como reza el cap. 17) sojuzga a todos, especialmente a los grandes, los "hijos de la soberbia". En la situación política del siglo XVII, es decir, en plena lucha del poder absoluto del Estado con la nobleza feudal y la Iglesia, el Leviathan, ateniéndose a esta explicación auténtica, no es más que una imagen del supremo poder terrenal más fuerte y, a la vez, indiviso,

en el cual el símil del animal más fuerte de la Biblia cumple la función de una cita. En uno de los capítulos siguientes, el 33, Hobbes compulsa las diferentes escrituras del Antiguo Testamento como uno de los más expertos críticos de la Biblia y de las fuentes. Se cita aquí de nuevo el Libro de Job, con algunas observaciones críticas que Spinoza copió luego en su "Tractatus theologico-politicus"(cap. X, 18); pero no se advierte un interés especial por el Leviathan como figura mítica. Y aunque la ocasión era buena, tampoco se preocupa Hobbes de explicar algo nuevo sobre la imagen del Leviathan en su respuesta al obispo Bramhall (publicada en 1682), quien en un trabajo suyo titulado "La captura del Leviathan (The catching of the Leviathan)" le había atacado a él.

En cambio, el mismo Hobbes, en un pequeño escrito contra Bramhall del año 1656 ("The Questions concerning Liberty, necessity and Chance"), hace la observación de que el título adecuado para oponerlo al Leviathan sería éste: "Behemoth against Leviathan". El mismo utiliza más adelante el nombre de la otra alimaña descrita en el Libro de Job, el "Behemoth". Es la rúbrica que encabeza la exposición histórica de la revolución presbiteriana y puritana de 1640 a 1680. La censura real prohibió al principio la impresión del libro, que no apareció hasta 1682, después de la muerte de Hobbes. El Behemoth, según la rúbrica que figura en el texto sin explicación alguna, es un símbolo de la anarquía producida por el fanatismo y el sectarismo religiosos que arruinaron la comunidad inglesa durante la revolución puritana. Ahora bien, ¿cómo se comportan entre sí en Hobbes las dos alimañas, el Leviathan y el Behemoth? Que el Leviathan sea el Estado y el Behemoth la revolución evidentemente no se explica en Hobbes por especulaciones míticas. Sea lo que fuese, lo cierto es que no es un azar que un inglés del siglo XVII erigiese a un animal marino en símbolo del orden generador de paz, porque el Leviathan, "la gran ballena", no era a la sazón un tema extraño a la fantasía del pueblo inglés. Pero, en realidad, ambos, el orden del

Estado generador de la paz y la fuerza anárquica revolucionaria del estado de naturaleza, vienen a ser lo mismo en lo que respecta a su poder elemental. El Estado es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los dos monstruos, el Leviathan, "el Estado", sojuzgue siempre al otro, el "Behemoth", la Revolución. En expresión de un excelente conocedor inglés de Hobbes, F.E. Vaugham, el Leviathan es "el único correctivo del Behemoth". El absolutismo estatal es, por consiguiente, sojuzgador del caos indomeñable que alienta en su misma médula, es decir, en los individuos. Carlyle dice en su estilo drástico: anarquía plus policía. La exposición de Paul Ritterbusch confirma esta "paridad" del Leviathan y el Behemoth y ofrece sobre esa base una clara visión de la teoría del Estado de Hobbes (3). El examen del libro y del texto da, pues, como resultado, que en libro de Hobbes el nombre "Leviathan" no tiene más alcance que el de una cita operante de la Biblia para representar plásticamente, por medio de un animal, el poder más fuerte de la tierra, cuya superior fuerza tiene a raya a los menos fuertes. El sentido de la imagen no parece que tenga otro fin que el de hacer patente esta representación. De todas maneras es imprescindible compulsar este resultado estudiando el uso del vocablo a lo largo de la historia de la lengua. Porque la imagen del Leviathan, en el

(3) Paul Ritterbusch, "Der totale Staat bei Thomas Hobbes", Kiel, 1938; v. pág. . Vaugham, "Stuidies in the history of Political Philosophy before and after Rousseau", volumen I; "From Hobbes to Hume", Manchester, 1925, página 53. Tönnies, en su libro "Thomas Hobbes, Leben und Lehre", 3ª ed. Stuttgart, 1925, pág. 61, dice sobre la relación del Leviathan y el Behemoth lo siguiente: "el Estado, uno de los monstruos; la Revolución, el otro". John Laird, "Hobbes", London, 1934, pág. 36, hace alusión a que el título "Behemoth against Leviathan", sugerido por Hobbes, significaría simplemente la superioridad de un monstruo terrestre frente a uno marino; sería natural pensar que el Parlamento Largo podía quedar rebajado al rango de monstruo repugnante y, en cambio, el hombre artificial de Hobbes ser considerado como un gigante bondadoso; pero en el Libro de Job, 40, 19, se llama al Behemoth "el comienzo de los caminos de Dios".

momento en que Hobbes la erigió en símbolo de su concepción del Estado, se hallaba en un determinado estadio histórico de desenvolvimiento.

Las concepciones teológico-cristianas y judeo-cabalísticas a que antes aludíamos (página 9), fueron, sin duda, arrumbadas por el Humanismo y el Renacimiento, pero no desaparecieron súbitamente. Recibieron nuevo aliento de la Contrareforma. Buenos ejemplos de ello, los escritos de Campanella sobre la "Ciudad del Sol" (1602) y "La Monarquía Hispánaica" (1640), con sus numerosas citas bíblicas y astrológicas, aunque en ellos no aparezca usado el vocablo "Leviathan". No era un tema adecuado para el Barroco, con su resulta afición a los "emblemas" y "alegorías". En cambio, la piedad bíblica del movimiento protestante volvió a infundir en él nuevo vigor demoníaco. "The Vile serpent, the Leviathan", es el mismo para Wyclif en el siglo XIV que para la literatura profana de los dos siglos siguientes. En los discursos de Lutero es el príncipe de este mundo, al que Dios ata y a la vez permite que confunda a los hombres y con el cual juega Dios diariamente tres horas para su solaz. "Ita Leviathan est magnus ille draco, quem firmavit Deus ad illudendum ei, quem per suos pios irritat et ipse narret", sich mit yhm "singulis diebus tribus horis". (El Behemoth, así como la ballena y el Leviathan, son "palabras malditas y figuras o imágenes para nombrar al diablo") (4). Lo de que Dios juegue tres horas diarias con el Leviathan es, sin duda, una interpretación, cabalística en su origen, del pasaje del Libro de Job y un tanto irónica frente a los poderes de este mundo; pero, evidentemente, no es una interpretación romántica subjetivista, porque la imagen no sale del plano metafísico. También en Juan Bodino conserva el Leviathan la antigua significación demoníaca. Dice en su "Demonomanía". "El Leviathan es el diablo, cuyo poder nadie en la

(4) Edición de Weimar, 2, núm. 2.598 a, y 6 número 6.829; Lutero también habla de la ballena con ocasión de los mismo, v. Obendiek, l. c. nota 275; a lo que veo, Obendiek no cita especialmente al Leviathan.

tierra puede contrastar, como se dice en el Libro de Job; de él se cuenta que no se conforma con el cuerpo, sino que persigue también a las almas, por lo cual nadie puede celebrar con él contratos. Esto reza para los que creen que tienen en su mano los espíritus secretos". Bodino está influido probablemente por las interpretaciones cabalísticas y judías, con las que tuvo, sin duda, estrecha conexión (5). También es de origen judío la concepción de un contemporáneo de Hobbes, Isaak de La Peyrere, que influyó extraordinariamente sobre la crítica que Spinoza hizo de la creencia en los milagros. En el importante libro sobre los "preadamitas" (los hombres que no proceden de Adán, sino que tienen origen distinto), publicado en 1655, refiriéndose al pasaje del Libro de Job, capítulo 41, habla de los magos caldeos que pueden citar el Leviathan "qui Daemon est". Y añade expresamente que es cierto que existen dos Leviathanes, uno de tierra y otro de mar, o lo que es lo mismo, un demonio terrestre y un demonio marino (6). La Peyrere alude aquí al más famoso comentador del Libro de Job que había en Francia en tiempo de Hobbes, Felipe Codurcus. El mismo año de la aparición del "Leviathan" de Hobbes (1651) publicó en París Codurcus una traducción latina del Libro de Job con escolios. En el prefacio habla del gran ¡ay! del capítulo 12 del Apocalipsis, del Antiguo Dragón Pitón "qui Diabolus appellatur, humani generis hostis", que produce doctrinas heréticas y falsea la Escritura. Se yergue contra los herejes, especialmente contra Calvino; y es muy curioso, por cierto, que él mismo era un clérigo protestante convertido al catolicismo en 1645. En el texto de su libro

(5) "Daemonomanía" (edic. latina de 1581), libro II, capítulo 6, y III, cap. I; Bezold, "Jean Bodin als Okkultist und seine Daemonomanía", Historische Zeitschrift 105 (1910, págs. 1 y s.; el trabajo está recogido también en la colección de obras de Bezold).

(6) De la Peyrere, "Praeadamitae, quibus inducuntur Primi Hominis ante Adamun conditi", 1655, pág. 234. Ya Thomasius observó la influencia de la Peyrere sobre Spinoza; v. Leo Strauss, "Die Religionskritik Spinozas", 1931, págs. 23 y s. y 287.

no habla del Leviathan y del Behemoth en relación con el Apocalipsis, sino que dice que el Behemoth significa en el Libro de Job un elefante y el Leviathan una ballena, no ya simbólicamente, sino "proprie". Pero alude también a un sentido metafórico, según el cual los dos animales significan los reyes y príncipes de este mundo a los que Dios confirió poder. También se los compara con un ejército. Pero el Leviathan, añade, no significa sólo la gran ballena, sino también el dragón que da muerte al elefante (el Behemoth) (7).

En términos generales, de 1500 a 1600 pierde la imagen su fuerza propiamente demoníaca. Desaparece la creencia popular medieval, que todavía estaba viva en Lutero. Los espíritus malos se transforman en fantasmagoría grotesca o llena de humor. La imagen del Leviathan sufre en la literatura del siglo XVI el mismo destino que la expresión pictórica del diablo o de los demonios en la época que va del Bosco al Infierno de Brueghel. En el Bosco (hacia 1500) sigue todavía firme la creencia medieval en los demonios. Sus diablos son realidad ontológica, no producto de una fantasía temerosa; el paisaje es un infierno cuyo fuego irrumpe en muchos puntos a través del velo de colores terrenales; no es una simple escena o tablado para un juego de figuras excéntricas. En el Infierno de Brueghel (hacia 1600), esta peligrosa realidad está ya completamente disuelta y se ha trocado en un género estético y psicológico interesante. Entre el Bosco y el Infierno de Brueghel hay por medio una época de realismo terrenal cuya expresión típica en la pintura es el cuadro de los campesinos de Brueghel y en la literatura inglesa el gran drama de Christopher Marlowe y de Shakespeare. En los dramas de Shakespeare aparece

(7) Philippus Codurcus, Libri Job, versio nova exhebraeo cum scholiis, Lutetiae Parisiorum, MDCLI. Los pormenores sobre el Leviathan y el Behemoth se encuentran en el escolio al cap. 40, en las páginas 321 y siguientes; sobre la muerte del Behemoth por el Leviathan, véanse las páginas 326-27 ("elefanti perimuntur a Draconibus. Leviathan vero non modo immane cete, Balaenam, sed etiam draconem significat"); sobre el Leviathan como ejército (ejército en marcha), v. la pág. 332.

citado algunas veces el Leviathan, pero siempre objetivamente, como un monstruo marino poderoso y desmesuradamente rápido, sin un simbolismo que apunte hacia el plano político mítico. Incluso cuando la imagen sirve para explicar plásticamente el salvajismo irrefrenable de los soldados dedicados al pillaje, como ocurre en el acto II de "Enrique V", nada hay en ella de la demonología teológica medieval o de una enemistad determinada metafísicamente (8). En la literatura inglesa, si se prescinde de los fanáticos citadores de la Biblia, predominaba en la época del Leviathan de Hobbes, hacia 1650, una concepción del Leviathan que no era mítica ni demoníaca. Incluso como alegoría al estilo de los siglos XVI y XVII era el Leviathan muy poco a propósito. Milton lo cita en "El paraíso perdido" como la gran alimaña marina, pero sin simbolización alguna en el trasfondo. En la descripción retórico-literaria del Infierno de Thomas Dekker, publicada hacia 1607, aparece un postillón del Infierno que explica la geografía del mismo a un avaro de Londres, muerto poco ha, y que lleva el nombre de "lacayo del gran Leviathan". Si no yerro en la interpretación, el Leviathan sigue siendo aquí el diablo, pero no en el sentido teológico medieval, ni como en la descripción dantesca del Infierno o en las imágenes del Infierno de Swedenborg, sino en sentido literario, irónico, conforme al estilo y a la atmósfera que caracterizan el humor inglés (9). Otro pasaje de los sermones de Sanderson (II, 310), hacia 1630, habla de cómo Dios trata "a los grandes Leviathanes del mundo". Los Leviathanes son simplemente los "grandes" de este mundo. El lenguaje usual ha seguido precisamente esta línea. Así habla Burke (Works III, 35) del duque de Beford como el "Leviathan de todas las criaturas de la Corona", y De Quincey, en 1839, de un

(8) "Enrique V", tercer acto, escena 3ª; también "El sueño de una noche de verano", II, 1 (la legendaria celeridad del Leviathan) y "Los hidalgos de Verona", III, 2 (sin significado especial).

(9) Thomas Dekker, en "A. Knights Coniuring"; edición de la Percy Society, Londres, 1842, pág. 60.

pleito contra un adversario tan poderoso como "el Leviathan de los dos Condados". El Leviathan se convierte, a la postre, en una denominación humorística de toda suerte de hombres y cosas excepcionalmente grandes y poderosas, casas y barcos. También el Slang se adueña del vocablo (10). Claro que Hobbes influye de cierta manera en el lenguaje usual. Yo no sé si un pasaje que aparece en la "Historia de la isla de los Barbados", de Richard Ligon, y que ya suena a Hobbes, está influido o no por él; "lo que la armonía obra en este Leviathan, una comunidad bien regida (11). Fácilmente se comprende que a Locke, el adversario de Hobbes, no se le podía escapar el empleo polémico del Leviathan; "Han Hobbist will answer because the Leviathan will punish you, if you do not". La fábula de las abejas de Mandeville (1714) habla ya en el sentido de Hobbes: "Los dioses han dispuesto que millones de vosotras, bien unidas unas con otras,

(10) Los pasajes citados en el texto y otras referencias en "The Oxford English Dictionary", VI (1933), página 228, bajo la rúbrica c; Leviathan en sentido de "a man of vast and formidable power or enormous wealth", V. también el Slang-Lexikon de Eric Partridge, Londres, 1937, pág. 479: Leviathan "a heavy backer of horses".

(11) Este pasaje de la descripción de Ligon está recogido en el Oxford Dictionary, l. c., y atribuido al año 1657. Pero en la biografía de Ligon que figura en la Biographie universelle, tomo 24; pág. 530, leo que la primera edición de su libro fue publicada en Londres en 1650, es decir, antes que el "Leviathan" de Hobbes. Como no me ha sido posible consultar el original, me veo obligado a dejar sin contrastar debidamente este aspecto interesante del uso del vocablo "Leviathan".

(12) Sobre la dependencia de Mandeville respecto de Hobbes hay una observación de Stephen, que llama a la fábula de las abejas "una versión vulgar de Hobbes". V. Tönnies, l. c., pág. 307, nota 131, y la bibliografía que allí se cita. Locke, "Human understanding", I, 3 (1690).

(13) La somera ojeada que aquí se da a la evolución histórica del significado no pretende ser exhaustiva desde el punto de vista filológico. Pero explica, a lo que entiendo, un juicio mío del año 1937 (Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie, XXX, págs. 161-62), de que en el empleo de la imagen del Leviathan por Hobbes se ha de ver "un rasgo semiirónico literario, de buen humor inglés". Mi colega anglista de la Universidad de Berlín, el profesor Walter Schirmer, ha tenido la amabilidad de decirme que en su opinión el juicio es exacto. No es, pues, justo lo que dice Helmut

compongáis el gran Leviathan (12,13). Dada la peculiar psicología de Hobbes, también es posible que tras la imagen se oculte una significación más profunda y misteriosa. Hobbes, como todos los grandes pensadores de su tiempo, tenía muy aguzado el sentido del misterio esotérico. En una ocasión dijo de sí mismo que lo que él hacía era, a veces, "coberturas", pero que no desvelaba sus verdaderos pensamientos sino a medias; como esa gente que abre las ventanas un momentos para volverlas a cerrar rápidamente por temor de la tempestad (14). Las tres citas del Leviathan que aparecen en el texto quizá no eran sino tres ventanas abiertas por un instante. Si nos empeñásemos en seguir este camino nos veríamos arrastrados a investigaciones de índole biográfica y psicológica individual, y acaso incurriéramos también en ese tipo de investigación que Maxime Leroy ha aplicado al aspecto misterioso de la existencia de Cartesio, llegando a descubrir quizá, en relación con el Leviathan, muchas doctrinas secretas, cabalísticas o de otro orden, que utilizan al Leviathan como símbolo esotérico. Misterioso es, en efecto, cómo en los siglos XVI y XVII desaparece completamente la creencia popular cristiana de la Edad Media (15). Pero para esta clase de investigación

Schelsky (en el trabajo antes aludido, pág. 190, nota 11): que esa explicación es también un "rasgo" análogo. Pero reconozco que el problema no se resuelve con la simple interpretación histórica del vocablo. La crítica de Schelsky ha sido, en realidad, fecunda para mí y se lo agradezco de veras, porque en fin de cuentas vale más esto que enzarzarse en una controversia.

(14) Tönnies, l. c., pág. 240; V. también la nota que figura en la biografía que precede a la gran edición de Hobbes de 1750.

(15) Maxime Leroy, "Descartes, le philosophe au masque", París, 1929, I, págs. 69 y siguientes, con un lema de Cartesio: Les Sciences sont actuellement masquées; René Guenon, "La crise du monde moderne", 1927, dice en las págs. 39-40 que la rapidez con que la civilización medieval desapareció ante el empuje del siglo XVII es incomprensible sin una misteriosa "volonté directrice", una "idée préconçue" obrando en el trasfondo. Ya Martín y Cahier, l.c., pág. 138, habían hecho la observación de que los símbolos que aún estaban vivos en el siglo XIII se obscurecieron

faltan todavía los cimientos y los principios. Además, los resultados de carácter biográfico o psicológico individual, por importantes que fueran, no bastarían a contestar cumplidamente nuestra pregunta, que apunta más bien hacia el mito político como fuerza histórica autónoma.

en el XIV y desaparecieron en el XVI sin dejar rastro. La irrupción de un mundo nuevo completamente distinto se ve espléndidamente en la magna obra de Karl Gichlow titulada "Hieroglyphenkunde besonders der Ehrenpforte Kaiser Maximiliam I (Viena, 1915). Aparecen aquí peces que deben significar la justicia y la impiedad, pero no como Leviathan, sino como símbolos egipcios o de la antigüedad clásica.

3

Ahora bien, ¿qué significa la imagen del Leviathan dentro de la urdimbre lógica y de la estructura conceptual y sistemática de la teoría política de Hobbes?

Punto de partida de la construcción del Estado en Hobbes es el miedo del estado de naturaleza; su meta y objetivo, la seguridad del estado civil político. En el estado de naturaleza puede cada uno matar a quien quiera. "Todos pueden llegar a este extremo". Ante tamaña amenaza, todos son iguales; aquí, como parafrasea Hegel, "todos" son débiles frente a los demás. Reina, por consiguiente, la "democracia". Todos saben que cada uno puede matar a los demás. De ahí que cada uno sea enemigo y contrincante del otro —el conocido bellum omnium contra omnes—. En el estado civil estatal todos los ciudadanos están seguros de su existencia física; reina la tranquilidad, la seguridad y el orden. He aquí, como es bien sabido, una definición de la policía. El Estado moderno y la moderna policía han nacido juntos, y la institución más esencial de este estado de seguridad es la policía. Es altamente curioso que Hobbes, para caracterizar el estado de paz obtenido por medio de la policía, utiliza la fórmula de Bacon de Verulamio y dice que en ese estado el hombre es para el hombre un dios: "homo homini deus"; mientras que en el

estado de naturaleza el hombre es para el hombre un lobo: "homo homini lupus". El terror del estado de naturaleza empuja a los individuos, llenos de miedo, a juntarse; su angustia llega al extremo; fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios.

¿Quién es ese Dios que a los hombres ganados por la angustia trae paz y seguridad, transforma los lobos en ciudadanos y como Dios se revela en este milagro, aunque sólo sea como "Dios mortal", el "deus mortalis" que dice Hobbes? La expresión "Dios mortal" ha traído consigo muchas equivocaciones. La confusión es tanto mayor cuanto que Hobbes opera, en realidad, con tres concepciones de "Dios" diferentes entre sí, incapaces de ser armonizadas unas y otras. En primer plano está bien visiblemente la equívoca imagen mítica del "Leviathan", que resume en sí los términos "Dios", "hombre", "animal" y "máquina". Junto a ella figura una construcción jurídica del contrato que sirve para explicar una persona soberana, obtenida por medio de la representación. Por otra parte (y aquí está —a mi juicio— la médula de su construcción política), Hobbes transporta la concepción cartesiana del hombre como mecanismo dotado de un alma al "hombre magno", el Estado, que Hobbes convierte en una máquina animada por la persona representativa soberana.

En la línea de pensamiento de esta construcción del Estado no tiene significación alguna propia y autónoma el hecho de que al Estado se le llame "Dios". La denominación, dejando aparte los giros puramente medievales del tiempo de Luis XIV que en ella se recogen, tiene sentido fuertemente polémico. El que defiende el derecho del Estado contra las pretensiones del Papado, de los presbiterianos y de los puritanos apoyados en Dios, no puede dejar el atributo de la divinidad en manos de sus adversarios y de la Iglesia. "Chacun prend à l'ennemi, qu'il le veiuille ou non". Dos historiadores alemanes, Gisbert Beyerhaus y Karl Theodor Bubdeberg, han puesto de manifiesto cómo en el concepto de la soberanía del derecho político

moderno opera en forma secularizada el concepto de Dios de Calvino y su "legibus solutus" (1). Un admirable conocedor de esta época de lucha y transformación de conceptos religiosos, el inglés John Neville Figgis, ha llegado a decir que el Dios del calvinismo es el Leviathan de Hobbes, con su omnipotencia no limitada ni por el derecho, ni por la justicia, ni por la conciencia (2). Para Hobbes, Dios es, ante todo, poder ("potestas"). Emplea la fórmula "Vicario de Dios en la tierra", tomada de la Edad Media cristiana, para designar al soberano político, porque de otro modo se convertiría aquél en simple "Vicario del Papa en la tierra". El carácter "divino" del poder político "soberano" y "omnipotente" no es, pues, una fundamentación en el sentido de una demostración lógica. El soberano no es "Defensor Pacis" de una paz referida en último término a Dios; es creador de una paz puramente terrena: "Creator Pacis". La fundamentación sigue, pues, el camino opuesto al que usualmente seguían las demostraciones del derecho "divino". Como el poder del Estado es omnipotente, tiene carácter

1) Gisbert Beyerhaus, "Sudien zur Staatsanschauung Calvins, mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegrifs", Berlín, 1910 (Neue Studien zur Geschichte del Theologie und der Kirche, edit. por N. Bonwetsch y R. Seeberg, cuad. 7), por ej., la pág. 65 ("ipse sibi lex"), 72 (la superioridad sobre el derecho natural comoa atributo divino decisivo de la soberanía divina); Karl Thedor Buddeberg, "Gott und Souverän", Archiv des öffentlichen Rechts. Neue Folge, tomo 23 (1937), páginas 290 y s., donde se pone de manifiesto la analogía entre el concepto de la soberanía de bodino y el concepto de Dios de Calvino. También merece atención el trabajo de Buddeberg en el Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie, tomo XXX (1937), págs. 541 y s. "Descartes und der politische Absolutismus". V. también en este respecto A. Passerin d'Entrèves en su excelente libro sobre Richard Hooker (Memorie dell'Instituto Giuridico della R. Università di Torino, serie II, 22), Turín 1932, pág. 40, nota 7. Sobre la denominación del Rey como "Dios" en la época de Luis XVI: J. Vialatoux, "La Cité de Hobbes", Lyon, 1935, pág. 197.

(2) John Neville Figgis, "The Divine Right of Kings", pág. 325: "The Deity of Calvinism is Hobbes Leviathan, with power unchecked by law, justice or conscience". Lo que hay aquí de exacto es que para Hobbes, como claramente se ve en su respuesta al Obispo Bramhall, Dios es, ante todo, "poder" (no sabiduría o justicia).

divino. Pero su omnipotencia es de origen muy distinto, es obra humana, y nace por virtud de un "contrato" que celebran los hombres.

El elemento decisivo de la construcción lógica estriba en que este contrato no afecta, como en las representaciones medievales, a una comunidad creada por Dios y a un orden natural preexistente, sino que el Estado, como orden y comunidad, es el resultado de la razón y del genio creador humano y nace por medio de un contrato. El contrato se concibe en sentido absolutamente individualista. Disueltos quedan todos los vínculos y todas las comunidades. Movidos por la angustia, los individuos atomizados se juntan unos con otros, hasta que brilla la luz de la razón y se produce un consentimiento que lleva consigo la sumisión general y absoluta al poder más fuerte. Si se mira esta construcción en sus resultados, es decir, desde el ángulo del Estado, se echa de ver que el resultado es mucho más y cosa harto distinta de lo que un contrato entre simples individuos puede producir. Los hombres que se reúnen en su enemistad llena de angustia no son capaces de superar por sí mismos esa enemistad, sin otros supuestos que los que determinaron su reunión. Como certeramente observa Paul de Ritterbusch, "el estado de naturaleza" pluralista no puede convertirse, por obra de los conceptos analíticos de ese racionalismo, en el estado de unidad y de paz completamente distinto de aquél (3). Cierto que se llega a un consentimiento de todos con todos, pero éste es simplemente un contrato social de tipo anarquista, no es un contrato que produzca el Estado. El otro elemento que nace de ese

(3) "Der totale Staat bei Thomas Hobbes", Kiel, 1938. Franz W. Jerusalem, "Der Staat", Jena, 1934, pág. 179, subraya que los individuos, con su sumisión, no hacen más que renunciar al derecho de resistencia. La contradicción que han en el fondo de la construcción del contrato social se ha hecho resaltar muy a menudo; así, por ejemplo, Fr. Atger, "Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social", Nimes, 1906 (Tesis de Montpellier), pág. 176; B. Landry, "Hobbes", París, 1930, pág. 163 (el contrato social como hipótesis); J. Vialatoux, l. c., pág. 140 (la "discontinuité atomique" no puede llegar nuncal al "bonum commune").

contrato social, garante único de la paz, la persona soberana representativa, no se produce por obra del consentimiento, sino con ocasión de dicho consentimiento. La persona soberana representativa es infinitamente más que lo que la fuerza sumada de todas las voluntades participantes pudiera dar de sí. La angustia acumulada de los individuos que tiemblan por su vida produce el Leviathan, un poder nuevo; pero más que crearlo lo que hace es conjurar al nuevo Dios. En ese sentido, el nuevo dios es trascendente a los individuos que han celebrado el contrato y es trascendente también a su suma, pero sólo en sentido jurídico, no en sentido metafísico. La lógica interna del producto artificial "Estado", fabricado por el hombre, no lleva a la persona, sino a la máquina. Lo que importa no es la representación por medio de una persona, sino la protección efectivamente presente del Estado. La representación no es nada si no es tutela praesens. Pero ésta sólo se asegura por medio de un mecanismo de mando que funcione eficazmente. El Estado que naciera en el siglo XVII, llegando a afirmarse en toda el área del Continente europeo, es, en realidad, una obra humana y distinta de todos los tipos anteriores de unidad política. Se le puede considerar como el primer producto de la época técnica, el primer mecanismo político de gran estilo, la "machina machinarum", si queremos aceptar la formulación exacta de Hugo Fischer. En este tipo de Estado no sólo se da ya el supuesto sociológico e histórico de la época técnica industrial siguiente, sino que él mismo es obra típica y aun prototípica de la nueva época técnica.

Tampoco la persona representativa soberana fue capaz de contener el proceso de mecanización de la idea del Estado que se cumple a lo largo del siglo siguiente. Es una expresión de la idea de la representación del Barroco, históricamente ligada al siglo XVII e inserta en el Estado absoluto de los Príncipes. Tuvo expresión bella y sencilla en uno de los Estuardos, en Jacobo I, "on a public stage". En Hobbes no es persona el Estado como totalidad; la persona representativa soberana sólo es el alma del "hombre magno" Estado. El proceso de

mecanización no se detiene por virtud de este personalismo, sino que es perfeccionado por él. El elemento personalista queda implicado en el proceso de mecanización y en él fenece. El Estado como totalidad es, con su cuerpo y su alma, un homo artificialis y, como tal, máquina. Es una obra fabricada por hombres, en la que el material y los artífices, la máquina y su constructor, son los mismos, es decir, hombres. El alma se convierte así en simple parte de una máquina fabricada artificialmente por hombres. De ahí que el resultado histórico final fuese que el "hombre magno" no pudiera mantenerse como persona representativa soberana; él mismo no era sino producto del arte y de la inteligencia humana. El Leviathan se convierte, por tanto, en una gran máquina, en un gigantesco mecanismo al servicio de la seguridad de la vida física terrena de los hombres dominados y protegidos por él.

Esa obra humana y "el estado de paz civil" que de ella resulta no son para Hobbes, ni mucho menos, un paraíso terrenal. Tan lejos está de la Atlántida de Bacon, como de los sueños paradisíacos de los entusiastas humanitarios del progreso de los siglos XVIII y XIX. Estado y Revolución, Leviathan y Behemoth, subsisten siempre y siempre operan en potencia. La introducción del Leviathan no tiene segunda intención, no pretende abrir una puerta secreta de escape, parecida a las fantasías que sueñan con un país imaginario, solución que en muchos racionalistas constituye uno de los aspectos de su racionalismo. Un famoso ejemplo de esta naturaleza es la descripción del paraíso de la humanidad que hace Condorcet en su "Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain" (1794), al cual se llega por el camino de la razón y de la educación. Hay gran semejanza con las ideas fundamentales de Hobbes: la vida sólo interesa como existencia terrena física del individuo que en cada momento vive. La meta más importante y suprema es la seguridad, la mayor longevidad posible de este tipo de vida física. Condorcet, el gran matemático, considera el problema de la inmortalidad como un problema de cálculo matemático infinitesimal y cree que en espacios de tiempo

infinitos, gracias al aplazamiento paulatino y cada vez mayor de la muerte por consunción, acabará por fin el fantasma de la muerte y cada uno se convertirá en una especie de Matusalén, logrando así la inmortalidad terrena, la eternidad de la existencia individual de la tierra. En Condorcet se ve claramente que el Estado, regido por Príncipes absolutos, hacía ya más de un siglo que en el Continente europeo, sobre todo en Francia, había cumplido su obra y que la policía había cuidado de la seguridad y del orden público. Por eso Condorcet no considera ya al hombre como radicalmente malo y semejante a un lobo, sino como bueno y susceptible de educación. En este estadio de la doctrina racionalista, la obra de coacción y de educación del Estado se considera como pasajera y condicionada por el tiempo, y se espera que, a fin de cuentas, el mismo Estado llegará a ser superfluo. O dicho en otros términos: se ve alborear el día en que el gran Leviathan será sacrificado.

Hobbes está muy lejos de estas ideas. Admite, desde luego, en su teoría la posibilidad de influir sobre el hombre por medio de la coacción y de la educación, pero no se hace grandes ilusiones sobre la naturaleza humana. Bien claro ve que el hombre es harto más insociable "que un animal", movido por la angustia y el cuidado del porvenir, por el hambre presente y futura (fame futura famélicus); resuelto siempre y dispuesto, por motivos de prestigio o de concurrencia, a pisotear la razón y la lógica y a echar mano de las ventajas que cada momento le ofrezca. Pero cuanto más peligroso resulta este "individualismo" insocial, mayor es la fuerza con que se siente la necesidad racional de que se concluya una paz general. El difícil problema de insertar a los hombres rebeldes y egoístas en una comunidad social se resuelve, en último término, con la ayuda de la inteligencia humana. No son, afortunadamente, lobos "puros", sino dotados de inteligencia, los que en el estado de naturaleza mueven la guerra de todos contra todos. En este punto, la construcción política de Hobbes sigue estando vigente hoy. La idea de que el peligro aparejado por el carácter rebelde del individuo, y su egoísmo, han de

ser vencidos con ayuda de la razón o del cerebro, sigue siendo evidente a los ojos de un pensamiento naturalista todavía muy difundido, que, desde luego, no tiene carácter utópico. Una construcción similar se encuentra, por ejemplo, en la conferencia de Karl Escherich, "Thermitenwahn" (4), publicada en 1934, que, si bien no está influida por Hobbes y difiere de sus teorías en muchos puntos, tiene, sin embargo, en algún pasaje decisivo una hechura análoga y sirve, por tanto, para esclarecer el problema. Escherich, en contraste con Hobbes, compara el "Estado" de las hormigas, de las termitas y de las abejas con el "Estado" humano; pero, al mismo tiempo —de acuerdo en este punto con Hobbes—, establece una gran diferencia entre la unión estatal de las hormigas, etcétera, y la de los hombres. Mientras que el "Estado" de las hormigas, termitas y abejas sólo es posible mediante la absoluta destrucción de la sexualidad de esos animales, el problema de la formación del Estado, en el hombre, es infinitamente más difícil, porque el hombre no renuncia a su sexualidad y conserva, por tanto, todo su rebelde individualismo. Pero el hombre tiene un cerebro, un intelecto, y esto hace posible la formación del Estado sin destruir la sexualidad. "En la formación del Estado humano —dice Escherich— la base es el cerebro fuertemente desarrollado. Gracias a este órgano central, dotado de ilimitada plasticidad, fue posible vencer, por medio de la experiencia y gracias al entendimiento de las ventajas que el Estado entraña, los grandes obstáculos que se oponen a su formación, para llegar a la vida común, a la sociedad, sin la renuncia orgánica de la individualidad y sin caer en la mecanización." Si se prescinde de la oposición entre organismo y mecanismo (que en el fondo sólo es relativa), queda desde luego bien patente la actualidad de la construcción política de Hobbes. Hobbes, en pleno siglo XVII, supo concebir ya con sorprendente claridad, llegando hasta sus últimas consecuencias, la idea de un

(4) Karl Escherich, "Thermitenwahn. Eine Münchener Rektoratsrede über die Erziehung zum politischen Menschen", München, 1934.

Estado creado por la razón de los individuos humanos.

El paso decisivo está dado cuando se concibe al Estado como un producto artificial del cálculo humano. Todo lo demás: el proceso que va del aparato de relojería a la máquina de vapor, al electromotor, hasta el proceso químico-biológico, viene dado por sí mismo en el desarrollo ulterior de la técnica y de las ciencias naturales y no exige una nueva decisión metafísica. la Mettrie, el mal afamado autor del "Homme-Machine" (1748), escribió dentro del mismo espíritu un "Homme-Plante" (5). Esto está en la línea de Hobbes. Mediante la mecanización de su "Hombre magno", del μακρος ανθρωπος Hobbes dio un paso decisivo y fecundo en consecuencias más allá que Cartesio para la interpretación antropológica del hombre. Cierto que la primera decisión metafísica fue de Cartesio, al considerar el alma humana como una máquina y al hombre, compuesto de cuerpo y de alma, como un intelecto en una máquina. Un simple paso bastaba para transportar esta idea al "hombre magno", al "Estado". El paso fue dado por Hobbes. Pero, como ya hemos visto, este paso tuvo como consecuencia que el alma del "hombre magno" se transformase en parte de una máquina. Y cuando el "hombre magno", con su cuerpo y su alma, se hubo convertido en máquina, también se hizo posible que la transposición siguiese el camino inverso y que el hombre pequeño, el individuo, se trocase en "homme machine". Ha sido, pues, la mecanización de la idea del Estado la que ha llevado a su perfección el proceso de mecanización de la imagen antropológica del hombre.

(5) "L'Homme-plante", anónimo, publicado sin fecha de impresión en Potsdam (por Chr. Fr. Voss). En este libro, La Mettrie, como el "Harvey de la botánica", desarrolla la analogía entre el sistema vegetativo de las plantas y los órganos del cuerpo humano.



IV

Así como Hobbes no era uno de esos ilusos de progreso humano al estilo de Condorcet, también es cierto que para él, filósofo del siglo XVII, "mecanismo" y "máquina" eran cosas muy distintas de las que entendían bajo tales vocablos los científicos del siglo XIX o XX, quienes, después de un siglo de profundas distinciones conceptuales, han llegado a deslindar el concepto de "mecanismo" del "organismo" y la "obra de arte". La aguda distinción entre "organismo" y "mecanismo" no se impone hasta fines del siglo XVIII. La filosofía del idealismo alemán, el primero de todos Kant en su "Crítica del juicio" (1790), formuló la distinción tomando por base el antagonismo de lo "interno" y lo "externo", llegando a oponer el ser vivo a la cosa muerta, con la cual se despejaba la idea de mecanismo de todo carácter mítico y hasta viviente. Mecanismo y máquina se convierten entonces en puras instituciones de fines sin alma. Luego vino la diferenciación ulterior impuesta por Schelling y los románticos entre el mecanismo muerto y la obra artística pletórica de vida en el sentido de la productividad estética. Para Hobbes, mecanismo, organismo y obra de arte, toda está implícito en la máquina como producto de la suprema energía creadora del hombre. De ahí que a sus ojos, como a los de toda su época, mecanismo y máquina puedan tener significación mítica. En este sentido tiene razón Ernst Mach al decir que en la

imagen física del mundo, propia de este racionalismo, hay una mitología maquinista opuesta la mitología animista de las antiguas religiones. Prescindiendo del concepto de mitología de Mach, esto es válido en cualquier caso para el mundo de ideas que permite a Hobbes insertar la gran máquina en la imagen del Leviathan. Pero, por la misma razón, su concepto del Estado se torna factor esencial del magno proceso de cuatro siglos que, mediante la ayuda de nociones técnicas, produce una "neutralización" general y convierte al Estado en un instrumento técnico neutral.

El hecho de que un hombre que vive hoy en una gran ciudad conciba al Estado como un aparato técnico se debe simplemente, sin buscar razones más profundas, a que el "contorno" de la gran ciudad constriñe su fantasía a fijarse en la técnica y la imagen del Estado sigue el mismo camino sin violencia alguna. Con el prodigioso desenvolvimiento de los medios técnicos, de las posibilidades de la circulación y de las comunicaciones, así como de las armas militares, crece visiblemente el poder del mecanismo estatal del mando hasta un grado tan asombroso como el desarrollo de la técnica, de suerte que se llega a creer que el poder de un Estado moderno, comprado con el de una comunidad antigua, es tanto mayor y tanto más intenso como el alcance y la fuerza destructora de los modernos cañones comparada con la de las antiguas ballestas o máquinas usadas en los asedios, o como la velocidad de los actuales medios de circulación comparada con la del caballo y los barcos de vela. El funcionamiento exacto y la interna precisión de la técnica moderna parecen cualidades autónomas, independientes de toda consideración u objetivo religioso, metafísico, jurídico o político, evidentes a los ojos de todos ¡Qué inútil y confusa resulta la lucha de los antagonismos teológicos, jurídicos o de otra índole! En cambio, ¡qué "limpia" y "exacta" es la máquina! ¡Qué evidente resulta una concepción que pone el valor del Estado en ser una buena máquina, la gran máquina, la machina machinarum! La democracia liberar occidental coincide con el marxismo bolchevique

en considerar al Estado como un aparato del que las más diversas fuerzas políticas pueden servirse a guisa de instrumento técnico neutral. El resultado es que esta máquina, como la técnica toda, se independiza de todos los objetivos y convicciones políticas y adquiere frente a los valores y frente a la verdad la neutralidad propia de un instrumento técnico. Así se cumple a lo largo del siglo XVII un proceso de neutralización que, con absoluta lógica interna, culmina en la tecnificación general (1).

El primer paso decisivo se dio en un siglo saturado hasta la desesperación y el hastío de luchas religiosas y teológicas, de disputas y guerras sangrientas. Nada más natural que, tras estos años de baldías disputas teológicas, en las que cada partido difamaba a los otros y ninguno conseguía convencer a los demás, se buscase, al fin, un campo neutral en que poder entenderse, en el cual cupiera al menos la conciliación, la tranquilidad, la seguridad y el orden. Al principio este campo neutral se buscó y se halló en la metafísica natural, cuyos principios y conceptos resultaban claros a los ojos de todos y habían de afirmarse con la evidencia y la certeza de la matemática. Este primer paso, desviado ya un poco de la teología tradicional, no distingue todavía claramente entre tolerancia y neutralización. Lo que importaba sobre todo era sustraerse a las contiendas de los teólogos. Uno de los primeros representantes de esta dirección el

1) En una conferencia que di en Barcelona, en octubre de 1929, sobre el tema "La época de la neutralidad", expuse, proyectándolo sobre el ancho marco histórico, las diferentes etapas del proceso de neutralización de los siglos XVII al XX (de la teología a la metafísica; de ésta, a la moral humanitaria, y de la moral, pasando por los conceptos económicos y estéticos, a la técnica absoluta y total). Esta conferencia fue publicada en la "Europäische Revue", de noviembre de 1929 y en la 2ª edición de mi "Concepto de la política" (München, 1931). Existe una traducción francesa de William Gueydan de Roussel en "L'Année politique française et étrangère" de diciembre de 1936, editado en París.

N. del Editor.- Ha sido incluído en "Concepto de la Política" por esta misma editorial..

famoso profesor de Heidelberg Erasto, ya en el siglo XVI, buscó protección cerca de la autoridad temporal frente a las porfías canónico-teológicas y frente al afán de mando del poder espiritual, que utilizaba como armas más eficaces la "disciplina" y la "excomunión", o dicho en forma más moderna, el terror moral y el boicot social. Pero Erasto seguía siendo un cristiano creyente. Su desviación de la Iglesia hacia el Estado no significaba todavía la neutralización fundamental de la verdad a que aquí nos referimos y que culmina en la tecnificación. "Erasto no era todavía un erastiano", como ha dicho certeramente A. Passerin d'Entreves. Cierto que las dos direcciones, la tolerancia y la neutralización, pueden haber hecho juntas largo camino histórico. Muchos principios de Hobbes, sobre todo el que se refiere al problema de la excomunión, recuerda mucho a Erasto (2). También el conocido creador del concepto moderno de la soberanía, Juan Bodino, movido por la desesperación de las guerras religiosas, se convierte en decisionista, entendiendo por tal la decisión de un poder estatal soberano. Pero lo que distingue a Hobbes de los otros dos, de Erasto y de Bodino, es su teoría filosófica sistemática del Estado, que le convierte en uno de los precursores de la moderna ciencia natural y del ideal de la neutralización técnica propio de esa ciencia.

Cabe, pues, que la neutralización, cuyo ápice es la tecnificación general, se alíe con la tolerancia y que fácilmente se confundan una y otra. Pero este capítulo moderno del "racionalismo occidental" se distingue específicamente de las diversas especies de "tolerancia"

(2) John Neville Figgis, "The divine right of Kings", Cambridge. 1ª ed., 1934, pág. 318: "The Leviathan exhibits true Erastianism in its most fullblown form". Pero Figgis advierte, con razón, que Erasto presupone en el Estado con poder de excomunión la verdadera religión. También en la excelente "Introducción" de Mc. Ilwain a la edición de las "Political Works of James I", Cambridge Harvard University Press, 1918, aunque sólo se cita a Hobbes, se hace resaltar este contraste frente a todas las argumentaciones de orden religioso. El juicio de A. Passerin d'Entrèves figura en su libro "Ricardo Hooker" (Memorie dell'Istituto Giuridico della R. Università di Torino, Serie II, 22), Turín, 1932, página 129.

por la meta a que conduce su absoluta lógica interna y por su ideal de exacta tecnificación, como se diferencia también perfectamente de los numerosos casos de escepticismo, agnosticismo o relativismo que en cualquier sazón aparecen. La famosa pregunta de Pilatos: quid est veritas?, puede ser expresión de superior tolerancia, de un escepticismo general y cansado, o de un agnosticismo "abierto" en todas direcciones.

Pero también puede ser considerada como expresión de una neutralidad política administrativa frente a las opiniones religiosas de los pueblos encuadrados en un Estado. En el antiguo Imperio romano este tipo específico de neutralidad corresponde al grado de perfección técnica de una máquina estatal en la medida en que su organización administrativa había alcanzado ya un alto grado de desenvolvimiento técnico. En la frase del testamento político de Federico el Grande, de 1752: "Je suis neutre entre Rome et Génève", lo que va implícito, si se tiene en cuenta la perfección que entonces tenía el Estado prusiano y la "actitud filosófica" de Federico, es la neutralidad en sentido técnico estatal más que la tolerancia o el escepticismo personal. El Estado de Federico el Grande es, acaso, como certeramente ha observado Gustavo Steinbömer, el ejemplo más acabado de un mecanismo animado por una persona soberana. La "neutralidad" es aquí simple función de una racionalización técnica en la esfera política-administrativa. Desde el ángulo de la neutralidad concebida técnicamente importa de manera decisiva que las leyes del Estado sean independientes de toda verdad y rectitud substancial de orden religioso o jurídico y que su vigencia, como normas imperativas, se derive exclusivamente de la precisión positiva de la decisión estatal. "Auctoritas (en el sentido de "summa potestas"), non Veritas." Este principio, tan frecuentemente citado desde 1922, es, en boca de Hobbes, todo menos la expresión de la pura arbitrariedad irracionalista. Tampoco es, como erróneamente se ha interpretado a veces, aunque parezca increíble, una especie de "credo quia absurdum". Lo que significa esencialmente es que Hobbes no distingue ya entre auctoritas

y potestas, y convierte la summa potestas en summa auctoritas (3). El principio se trueca en expresión simple y objetiva de un pensamiento técnico positivista, neutral frente a los valores y la verdad, que ha vaciado los valores propios del mando y de la función de todo contenido de verdad religiosa y metafísica, elevándolos a un plano autónomo. Un Estado técnico neutral de esta especie puede ser tolerante o intolerante; en ambos casos sigue siendo neutral. Su valor, su verdad y su justicia estriban en su perfección técnica. Todas las demás nociones de verdad y de justicia quedan absorbidas en la decisión del mandato de la ley, y llevarlo al plano de la argumentación jurídica equivaldría a suscitar disputas y nueva inseguridad. La máquina del Estado funciona o no funciona. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y mi existencia física, a cambio de lo cual exige obediencia incondicional a las leyes que presiden su funcionamiento. Enfocar las cosas desde otro plano llevaría a un estado "preestatal" de inseguridad, en el cual ni la misma vida física estaría asegurada, ya que la invocación del derecho y de la verdad no produce la paz, sino que hace la guerra más encendida y sañuda. Naturalmente, todo el

(3) Mc. Ilwain, en su "Introducción", antes citada, a las "Political Works of James I", págs. XX y s., alude a la lucha de la "autoridad" eclesiástica (papal presbiteriana) contra la "autoridad" real; cita con esta ocasión al Papa Gelasio. Estimo, sin embargo, que así no se concede el valor debido a la peculiaridad y diferencia de los conceptos auctoritas y potestas. En esta confusión el juego es fácil para el "poder espiritual". Sobre la distinción de auctoritas y potestas v. el trabajo de G. Daskalakis, "Der Begriff des autarkischen Staates", en la revista "Deutsche Rechtswissenschaft", tomo 3º (1938), págs. 78 y siguientes. Bodino tiene todavía conciencia de la distinción entre auctoritas y potestas; su soberano tiene potestas; Six livres de la République, II, cap. 7 (págs. 365 y siguientes de la 2ª edic. de 1580). Francisco J. Conde, en su libro "El pensamiento político de Bodino", Madrid, 1935, habla, en el cap. 2 (pág. 24), de la tecnicidad de la concepción del Estado de Bodino, pero entiende por tecnicidad, no la neutralidad técnica de la máquina, sino la tolerancia que está en la base de los Heptaplomeros de Bodino. Sin embargo, este interesante trabajo de Conde demuestra hasta qué punto pueden coincidir en la realidad histórica la tolerancia y la neutralidad técnica del Estado moderno.

mundo afirma que tiene de su parte el derecho y la verdad. Pero la paz no se alcanza con afirmar que el derecho está de nuestra parte, sino mediante la decisión incontrastable de un sistema coactivo legal que funciona con seguridad y pone fin a la contienda.

Tocamos aquí un nuevo plano del pensamiento jurídico y político teórico: el positivismo jurídico. Como más adelante veremos, el Estado legal positivista no se forma como tipo histórico hasta el siglo XIX. Pero Hobbes es el primero que concibe y da expresión conceptual clara a la idea del Estado como un "magnum artificium" técnicamente perfecto, fabricado por hombres, como una máquina que halla su "derecho" y su "verdad" en sí misma, es decir, en su propio rendimiento y función. Además, tampoco era ajeno al genial pensador del siglo XVII el enlace entre la suprema técnica y la autoridad suprema. Al final de la "Ciudad del Sol", aparece en la visión de Campanella un gran barco sin remos ni vela impulsado por un simple mecanismo, regido y gobernado por quien tiene una autoridad absoluta.

Una distancia infinita separa al Estado técnico neutral de la comunidad medieval. No sólo en lo que toca a la fundamentación y construcción del "soberano", pues en esto resulta bien patente el antagonismo entre el derecho divino de los reyes como "personas sagradas" y el mecanismo de mando "Estado", construido a la manera racionalista, sino también en los conceptos jurídicos fundamentales, perfectamente distintos, que configuran la situación jurídica de los súbditos de estas dos entidades diferentes. En una comunidad medieval, el "derecho de resistencia" feudal o estamental contra un gobernante injusto es cosa evidente. El vasallo o el estamento pueden invocar un derecho divino lo mismo que su señor feudal o territorial. En el Estado absoluto de Hobbes, poner el derecho de resistencia como "tal derecho" en el mismo plano que el derecho estatal, es absolutamente absurdo desde el punto de vista de los hechos y desde el punto de vista del derecho. Frente al "Leviathan", mecanismo de mando técnicamente perfecto, todopoderoso y capaz de aniquilar cualquier resistencia, resulta prácticamente vana toda tentativa de resistir.

Pero es que, además, la construcción jurídica del derecho de resistencia resulta imposible hasta como problema. No se puede construir ni como derecho objetivo ni como derecho subjetivo. No tiene cabida posible dentro del ámbito dominado por la gran máquina irresistible. Carece de punto de inserción, de lugar; es, en sentido genuino, "utópico". Frente al incontrastable Leviathan "Estado", que a todos somete por igual a "su ley", no existe el "estamento" ni cabe la resistencia de un "estamento contrario". O el Estado existe realmente como tal Estado y funciona como instrumento incontrastable de la paz, de la seguridad y del orden, y tiene de su parte el derecho objetivo y el derecho subjetivo, puesto que como legislador único y supremo crea él mismo todo el derecho, o no existe realmente y no cumple su función de asegurar la paz. Entonces no hay Estado, sino estado de naturaleza. Puede ocurrir que el Estado deje de funcionar y que la gran máquina quede rota por la rebelión y la guerra civil. Pero esto no tiene nada que ver con el "derecho de resistencia". Si se admitiera este derecho dentro del Estado de Hobbes, sería tanto como admitir un derecho a la guerra civil reconocido por el Estado, es decir, un derecho a destruir el Estado; por consiguiente, un absurdo. El Estado pone término a la guerra civil. Lo que no pone término a la guerra civil no es un Estado. Lo uno excluye lo otro. No cabe imaginar una construcción más sencilla ni más "objetiva", pero su sencillez y objetividad descansan en el carácter técnico de sus nociones y conceptos.

La diferencia tan inmensa se pone también de manifiesto en la revolución que se produce en el campo del derecho internacional. Este derecho se convierte con todo rigor y precisión en un derecho posible sólo entre Estados, cuyos únicos soportes son siempre Estados y en cuyo orden específico sólo tienen cabida los Estados "como tales Estados". Los pueblos y países que no están en condiciones de montar la organización propia de un Estado moderno son países "no civilizados"; y, como dice el artículo 22 del Pacto de la Sociedad de Naciones, "en las condiciones particularmente duras del mundo

moderno" ("dans les conditions particuliérement difficiles du monde moderne; under the strenuous conditions of the modern world") no pueden dirigirse a sí mismos; se convierten en colonias o protectorados, o en objeto de protección y dominio de los Estados verdaderamente capaces desde el punto de vista de la organización y de la técnica, que gozan por eso mismo de la consideración de "sujetos" de derecho internacional. Las guerras son simples guerras entre Estados, es decir, dejan de ser guerras de religión, guerras civiles, guerras entre partidos u otras por el estilo. Sólo los Estados como organizaciones cerradas pueden enfrentarse unos con otros como enemigos. Todo, tanto el orden mismo como las garantías jurídicas del sistema jurídico internacional, descansa sobre el concepto del Estado. Su honor, su dignidad estriban en ser una organización cerrada y en la calculabilidad con que funciona racionalmente como un mecanismo de mando. De ello se desprende que el problema de la guerra justa, tratándose de una guerra entre Estados, resulta tan inconmensurable como el problema de la resistencia justa frente al Estado dentro del Estado mismo. La guerra de un sistema interestatal, a diferencia de las guerras de religión, de las guerras civiles y de las guerras entre partidos, no puede medirse con criterios de verdad y de justicia. La guerra entre Estados no es justa ni injusta, sino problema de Estado. Como tal no necesita ser justa. "Ordo hoc non includit." El Estado tiene el orden dentro de sí mismo, no fuera. El derecho internacional entre Estados opera, por consiguiente, con un concepto indiscriminatorio de la guerra, que deja sin discernir lo justo y lo injusto en el plano jurídico internacional. La dignidad, el honor de la guerra entre Estados, incluso su derecho, todo estriba esencialmente en que son los Estados los que hacen la guerra y se enfrentan unos con otros como enemigos. En cambio, el concepto discriminatorio de la guerra transforma la guerra entre Estados en una guerra civil internacional. Así como en un orden jurídico que reconoce el duelo como institución jurídica, las garantías del duelo descansan sobre el supuesto de que todos los duelistas reúnen determinadas cualidades, a saber: que todos los que entre sí

pelean son hombres capaces de darse mutua satisfacción, de manera que dentro del sistema no se puede decir que el duelo sea justo o injusto, así también en el derecho internacional es imposible hablar de guerras justas o injustas entre Estados mientras el derecho internacional no sea esencialmente sino un "derecho vigente entre Estados". Sabido es que el derecho internacional anglosajón no ha recogido este concepto continental del Estado y de la guerra, porque Inglaterra no ha llegado a ser "Estado" en la misma medida que las grandes potencias occidentales. Ha forjado, en cambio, un concepto propio y total del enemigo y de la guerra derivado de la guerra marítima. Conceptos tan dispares han dado lugar a equivocaciones y divergencias de la convicción jurídica verdaderamente insolubles; pero la confusión podría ser aún mayor. La experiencia de la guerra mundial contra Alemania (1914-1918) sigue siendo aleccionadora en este sentido. Porque sólo la guerra justa es guerra realmente "total" (4).

En el derecho internacional, como ya dijo Hobbes por primera vez, los Estados están unos frente a otros "en estado de naturaleza". Hobbes piensa y habla así, extremando los términos conceptuales, para dar expresión vigorosa a su concepto del Estado, es decir, para diferenciar el estado político legal del estado de naturaleza extralegal. También en el estado de naturaleza se celebran contratos, pero siempre con grandes reservas existenciales que impiden que la situación de inseguridad ceda el paso a un Estado de seguridad racional y legal. Sólo en el Estado hay seguridad. "Extra civitatem nulla securitas." El Estado asume íntegramente la racionalidad y la legalidad. Fuera de él sólo hay "estado de naturaleza". Los mecanismos de mando, perfectamente racionalizados, están frente a frente en posición francamente "irracional". Cuanto más perfecta es su

(4) Carl Scmitt, "Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff". (Publicaciones de la Akademie für Deutsches Recht, Gruppe Völkerrecht), München, 1938.

organización interna, menos cabe organizar en plano igual sus relaciones recíprocas. Cuanto mayor el grado e intensidad de su condición de Estados, menos carácter estatal pueden tener sus relaciones interestatales. Entre Estados no cabe que se interponga otro Estado; de suerte que no hay guerra legal ni paz legal, sino el estado de naturaleza prelegal y extralegal de los Leviathanes, cuyas relaciones recíprocas son siempre de extrema tensión, difícilmente enfrenada por medio de contratos inconsistentes. La imagen del Leviathan medio animal y medio máquina alcanza en este punto el grado supremo de eficacia mítica. Acierta a recoger ese último recurso a lo elemental que no es posible eliminar de las relaciones entre las grandes potencias. Las potencias que pugnan entre sí actúan en una zona de peligro y de amenaza permanente. Si no supieran distinguir certeramente el amigo y el enemigo, perecerían. Aquí no hay "garantías" que valgan, como dice Emge. El que busca su seguridad en otro se somete a él. Aquí, como dice Freyer, todo es "acción incierta, puramente actual y simple en una especie de espacio vacío sin los carriles y vías de seguridad..." de la legalidad garantizada por el Estado. "Los Estados independientes e internamente pacificados tienen que hacer uso de toda su energía vital para afirmarse".(5) Nada mejor para ilustrar las relaciones y los fenómenos específicos propios de ese espacio que echar mano de las fábulas de los animales; por ejemplo, el problema de la agresión en la fábula del lobo y el cordero; "el problema de la culpa" en la fábula de La Fontaine sobre la culpa de la peste, que, naturalmente, es el burro el que carga con ella; la del rearme en un discurso de Churchill, pronunciado en octubre de 1928, en el cual se dice, con humor típicamente inglés, que todos los animales consideran sus propios dientes como armas defensivas, y

(5) Hans Freyer, "Machiavelli und die Lehre vom Handeln, Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie (Nueva serie de Logos), tomo V, 1938, pág. 118. Carl August Emge, "Ideen zu einer Philosophie des Führertums"; en la Festschrift für Rudolf Stammler, 1936, página 188.

califican, en cambio, de armas ofensivas los cuernos de los adversarios. En realidad, siguiendo las fábulas clásicas de Esopo y de La Fontaine, es muy fácil desarrollar una teoría clara y luminosa de la política y del derecho internacional. Por una parte, se trata de una lucha viva de fuerzas elementales, y los Leviathanes aparecen entonces como grandes animales. Por otra parte, se hallan unos frente a otros como mecanismos de mando rígidamente centralizados y armados por obra del más alto esfuerzo de la inteligencia humana, cuya dirección depende del simple manejo de una palanca; entonces aparecen como grandes máquinas. Ernst Jünger ve en los modernos barcos de guerra la imagen más perfecta de estas organizaciones de poder: "vanguardias flotantes del señorío, células acorazadas en las que las pretensiones de poder se concentran en el espacio más pequeño". Parece haberse trocado en realidad, por obra y gracia de la técnica, aquella visión de Campanella en la "Ciudad del Sol": el mecanismo técnicamente perfecto de un gran barco en manos de una autoridad, absoluta gracias a ese mecanismo.

Ante estas armaduras técnicamente perfectas se estrella el problema de la justicia y de la injusticia. Alguien ha dicho que hay guerras justas, mas no ejércitos justos. Lo mismo podría decirse del Estado como mecanismo. Hablar de Estados justos o injustos cuando se tienen puestos los ojos en los Leviathanes como magnos mecanismos de mando, sería tanto como pretender discriminar entre máquinas justas e injustas. La frase que pone Maquiavelo al final de "El Príncipe", cuando dice que es justa la guerra necesaria para Italia y humanas ("pietose") las armas que suponen el último recurso, ¡qué humana resulta si se la compara con esa objetividad perfecta de las grandes máquinas, perfecta sólo desde el punto de vista técnico!

V

Pero ni la entraña del texto, ni la historia del vocablo, ni la recta ilación sistemática conceptual, ni la lógica montada al aire de la historia de las ideas, pueden decir la última palabra cuando se ventila nada menos que el destino político de una imagen mítica. El nombre de Leviathan es uno de esos nombres míticos que no se pueden citar en vano, y es tan fuerte su imagen que, aun pintada en la pared, empieza a operar por su cuenta. En situaciones históricas inesperadas la imagen puede seguir rumbos muy distintos de los que sospechara el mismo que la conjuró. Así, en el siglo XVIII, el Leviathan alcanzó el grado de realización externa más cabal en el Estado de los príncipes absolutos, pero en él quedó también cumplido su destino entre el fuero interno y el fuero externo. El problema de la fe y de los milagros fue fatal para el Leviathan.

El Leviathan de Hobbes, compuesto de Dios y hombre, animal y máquinas, es el dios mortal que a los hombres trae paz y seguridad, y que por esta razón —no por virtud del "derecho divino de los reyes"— exige obediencia absoluta. Frente a él no cabe derecho alguno de resistencia fundado en un derecho superior o distinto, o por motivos y argumentos de religión. Sólo El castiga y premia. El sólo, en virtud de su poder soberano, determina, por medio de la ley, qué sea derecho y propiedad en las cuestiones de justicia y qué sea verdad y confesión en las cosas que afectan a la fe religiosa. "Mensura Boni et Mali omni civitati est Lex" (Lev., cap. 46). Pero aún hay más: el poder soberano del Estado es también el único que en virtud de su

soberanía determina lo que los súbditos han de creer como prodigio y milagro.

El problema de la creencia en los milagros ocupa intensamente a nuestro filósofo político en diversos pasajes del "Leviathan" (cap. 26 hacia el fin, capítulos 37 y 42). No es, a sus ojos, simple problema fundamental teórico o crítico de naturaleza general. Al enjuiciar la teoría de los milagros de Hobbes no se debe olvidar que el problema tenía entonces importancia política concreta e inmediata. Era, a la sazón, propio del oficio real la curación milagrosa de enfermos tocándolos con las manos. Eran irradiación y signo del carácter sagrado de su persona, la cual, como el mismo Hobbes dice, "es más que un simple lego". En la lucha contra el Papa romano había que defender este elemento institucional de la realeza. Para el pueblo inglés estas curaciones milagrosas han sido, durante mucho tiempo, instituciones esenciales de la Monarquía. Acomodábanse a un rito oficial consignado en el *Common Prayer Book.* Los Estuardos, y sobre todo Carlos II, el rey inglés con el que Hobbes estuvo ligado personalmente, practicaron en gran escala estas curaciones milagrosas. Carlos II, en la época de su destierro y de la Restauración, hizo muchas curaciones, y desde mayo de 1660 hasta septiembre de 1664, tocó con su mano real a unas veintitrés personas (1).

En este problema tan espinoso de la creencia en los milagros la actitud de Hobbes es perfectamente agnóstica. Parte del supuesto de

(1) Marc Bloch, "Les rois thaumaturges, Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulierement en France et en Angleterre", París, 1924, página 377; se reproduce en este libro una exposición plástica impresionante tomada del "Charisma Basilikon" de J. Brownes de 1684, en la que se muestra a Carlos II curando la escrófula con las manos. V. Percy Ernst Schramm, "Geschichte des englischen Königstums im Lichte der Krönung", Weimar, 1937, págs. 125-132. P.E. Schram considera la creencia en esa virtud del rey como "noción altamente anticristiana", que representa un contrapunto positivo a la creencia medieval en las brujas y derivada, probablemente, de herencia germánica.

que nadie puede saber con certeza si un hecho determinado es o no milagroso. Esta actitud fundamental de Hobbes le convierte en uno de los primeros y más valientes críticos de la fe en los milagros bíblicos cristianos y en toda suerte de milagros. Su crítica tiene ya el tono de la Ilustración. En este punto es el que verdaderamente inaugura el siglo XVIII. En un estilo equiparable al de Voltaire, describe el margen de error, de equivocación y de engaño encubierto o descubierto, los trucos del falsificador, del ventrílocuo y demás farsantes, de una manera tan gráfica, que la creencia resulta absurda y fuera de discusión. El lector del capítulo 37 de su "Leviathan" tiene que aceptar, por lo pronto, que la creencia en los milagros es siempre una superstición y, en el mejor de los casos, queda sólo un agnosticismo radical que considera, acaso, posibles algunas cosas, mas ninguna verdadera. Pero también aquí Hobbes, el gran decisionista, sigue fiel a su decisionismo. "Auctoritas, non Veritas.". Nada es verdadero: todo es mandato. Milagroso es todo lo que el poder soberano del Estado manda creer como milagro, pero también a la inversa —y aquí casi se toca el límite de la burla— (2): Los milagros dejan de serlo cuando el Estado lo prohibe. La crítica racionalmente agnosticista de la creencia en los milagros, las advertencias contra el engaño y la farsa vienen a parar a esto: cada soberano decide inapelablemente dentro de su propio Estado lo que es milagro. Hobbes utiliza expresamente como ejemplo la gran controversia teológica que ya desde la Reforma y aun desde el siglo XI, a partir del Gran Cisma entre la Iglesia Oriental y Occidental (3), domina en toda su anchura la contienda

(2) Como en la inscripción con el clásico dístico de Saint-Médard:

De par le Roi défense à Dieu
De faire miracle en ce lieu.

(3) Gerhard Ladner, "Theologie und Politik vor dem Investiturstreit" (disputa sobre la Comunión, reforma cluniacense y Enrique II). Publicaciones del Instituto Austríaco de Estudios Históricos, ed. por Hans Hirsch, tomo II, 1936, pág. 25: "Por aquel tiempo (en el siglo XI), surgieron también graves problemas en la doctrina de

política espiritual de los pueblos europeos: el sacramento más importante para la comunidad cristiana junto al del Bautismo, la Comunión, el milagro de la Transformación del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de Jesucristo. Si un hombre afirma que, por medio de determinadas palabras que él pronuncia, el pan se convierte en otra cosa, por ejemplo, en un cuerpo humano, nadie —dice Hobbes— tiene motivo racional para creerlo si lo dice un particular; pero si el Estado manda que se crea, es un milagro, y todo el mundo tiene el deber de atenerse a ese mandato por razón del derecho y por razón de la confesión. Por consiguiente, el Estado, como razón pública, "public reason", en oposición a la "privat reason" de los súbditos, decide si un hecho ha de ser considerado como milagro. Con eso alcanza el poder soberano la cima de su fuerza. Es el supremo Vicario de Dios en la tierra. La denominación del soberano como "lieutenant of God" no figura por azar al final del capítulo 37, dedicado a los milagros. El Dios mortal tiene asimismo poder sobre el milagro y la confesión.

Pero en este mismo sitio, en la cúspide misma del poder soberano creador de la unidad de la Religión y de la política, se encuentra también el punto vulnerable de esa unidad perfectamente cerrada en todas sus caras. Allí mismo donde lo que se ventila es el problema del milagro y de la creencia, Hobbes falla de pronto al llegar al punto decisivo. Pues es precisamente aquí donde Hobbes formula ciertas reservas individualistas indesarraigables, de tal suerte, que hasta huelga plantear siquiera el problema de si Hobbes era o no realmente

los Sacramentos, cuando la Iglesia comenzó a poner en tela de juicio aquella peculiar aleación de espíritu cristiano y realidad mundana a que se había llegado en Occidente postulando una reforma autónoma desde un punto de vista jurídico nuevo y con una intensidad hasta entonces desconocida; paso éste que no fue dado por la Iglesia Griega, que de esta suerte vino a caer completamente en el cesaropapismo..." Ladner tiene también razón cuando dice que el Papado romano, a partir del siglo XI, edificó un sistema jurídico destructor del Imperio germánico, y que la disputa sobre la relación entre lo espiritual y lo temporal se desarrolló al mismo tiempo como disputa jurídica y como disputa sobre los Sacramentos (páginas 46 y 47).

lo que se llama un "individualista". Penetra entonces en el sistema político del Leviathan la distinción entre la creencia interna y la confesión externa. Hobbes declara el problema del prodigio y del milagro como negocio propio de la razón "pública", en oposición a la razón "privada"; pero en virtud de la libertad general del pensamiento —"quia cogitatio omnis libera est"— queda encomendado al fuero propio de cada cual, conforme a su razón privada, creer o no creer íntimamente y conservar en su corazón, "intra pectus suum", su propio "judicium". Ahora bien, cuando se llega a la confesión externa de la creencia, el juicio privado nada cuenta y el soberano decide sobre lo verdadero y lo falso.

La distinción de lo privado y lo público, entre la fe y la confesión, *fides* y *confessio*, *faith* y *confesión*, ha calado tan hondo, que de ella se han derivado consecuentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal. De aquí, es decir, del agnosticismo, no de la religiosidad de los sectarios protestantes, arranca el Estado moderno "neutral". El punto de inserción, mirado desde el punto de vista de la historia constitucional, es doble: el comienzo de la moderna libertad individualista del pensamiento y de conciencia construída en sentido jurídico, no teológico, y el comienzo de las libertades peculiares de la estructura del sistema constitucional liberal. Esto en primer lugar, y en segundo, el origen del Estado como un poder externo justificado por la incognoscibilidad de la verdad substancial, el origen del *stato neutrale* e agnóstico de los siglos XIX y XX. En un pasaje ulterior del capítulo 42 del "Leviathan" aparece el texto aún más rotundo, ya que se atribuye al poder estatal el derecho a exigir una "confesión expresa" frente al cristianismo, pero deja libre de corrección "la creencia interna". Invoca Hobbes un pasaje de la Biblia (del Libro de los Reyes, 2, 17, 19), pero, sobre todo, la distinción entre el fuero interno y externo. La réplica al obispo Bramhàll (1682) confirma también que éste es el punto sensible y que la reserva de la libertad interna y privada del pensamiento y de

conciencia ha sido aceptada en el sistema político. Fue germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviathan y puso en el último trance al Dios mortal.

Muy pocos años después de publicado el "Leviathan", la mirada del primer judío liberal acertó a descubrir la brecha apenas visible. Pronto se dio cuenta de que era la gran brecha de invasión del liberalismo moderno, desde la cual se podía trastocar enteramente todo el sistema de relaciones entre el fuero interno y el externo, lo público y lo privado, que había concebido y montado Hobbes, Spinoza lleva a cabo esta inversión en el famoso capítulo 19 de su "Tratado teológico-político", publicado en 1670. Ya en el subtítulo de su libro empieza hablando de la *libertas philosophandi*. Bien es verdad que al principio se limita a afirmar que el poder soberano del Estado, en interés de la paz y del orden interior, puede reglamentar el culto religioso externo, al que los ciudadanos están obligados a ajustarse en sus disposiciones. Todo lo tocante a la religión alcanza fuerza jurídica, *vim juris*, por virtud del mandato del poder estatal. Pero el poder del Estado sólo determina lo que se refiere al culto *externo*. La separación entre el fuero interno y externo aparece en Hobbes en estado germinal en aquellos pasajes a que antes aludíamos sobre la fe en los milagros y la confesión. Pero el filósofo judío lleva a completa madurez lo que era simple germen, hasta que consigue lo contrario y deja sin alma al Leviathan. "Hablo expresamente —dice Spinoza— del culto externo, no de la piedad ni de la adoración íntima de Dios. La convicción interna y la "piedad" pertenecen a la esfera jurídica del individuo". "Internus enim cultus et ipsa pietas unius cujusque juris."

Esta idea se convierte más adelante, en el capítulo XX del "Tratado teológico político", en el principio general de la libertad de pensar, sentir y manifestar el pensamiento, aunque queden siempre a salvo la paz pública y los derechos del poder soberano. Es bien notoria la estrecha dependencia entre el Tratado de Spinoza y Hobbes (4),

pero el inglés, al dejar sentada esa reserva fundamental, no se proponía salirse de la fe de su pueblo, sino todo lo contrario: permanecer en ella. En cambio, el filósofo judío viene a parar desde fuera a la religión de Estado y su reserva viene también de fuera. En Hobbes siempre están en primer plano la paz pública y el derecho del poder soberano; la libertad individual de conciencia es sólo una última reserva oculta en el trasfondo. Pero es que ahora la libertad individual de pensamiento se convierte en principio configurador, mientras que los imperativos y el derecho del poder estatal soberano se han transformado en simples reservas. Un leve giro del pensamiento, provocado por una exigencia esencial del espíritu judío, hace que el destino del Leviathan se trastrueque enteramente en el curso de unos pocos años.

La evolución del Estado en el siglo XVIII hace que se perfile con toda perfección la idea de la soberanía del Príncipe, el "cujus regio ejus religio", y, por tanto, la forma clásica del absolutismo estatal, pleno e indiviso. Mas ello fue de manera que al mismo tiempo que el poder absoluto del Estado, la persona representativa soberana vencedora de estamentos y de las fuerzas canónicas adversarias, domina el escenario visible del acontecer público y el primer plano del tablado histórico político, esas distinciones invisibles entre el fuero interno y externo, lo público y lo privado alcanzan un grado de disociación y de antítesis cada día mayor, gracias a Pufendorff y a Thomasius.

(4) Se han conservado dos frases de Hobbes sobre el Tratado de Spinoza; una dirigida a Lord Devonshire: "Ne judicate, ne judecemini"; otra dirigida a Aubrey: "he hat cut through him a barre's length" porque él mismo no se había atrevido a escribir tan osadamente. Tönnies ("Thomas Hobbes, Leben und Werk", 3ª ed., 1925, página 286, nota 60) pretende deducir de esto que Hobbes veía en el libro de Spinoza, "si no su misma doctrina, por lo menos su misma opinión". Cierto que Spinoza tomó de Hobbes muchas cosas esenciales, y que Hobbes se dio cuenta de ello. Pero sus palabras, con aire de oráculo, encierran algo más que la simple conformidad. John Laird, l. c., págs. 300 y 303, ve la diferencia entre Spinoza y Hobbes en el "desnudo maquiavelismo" de aquél y en la falta de toda "appreciation of duty".

Hobbes vence en el Continente, pero a costa de que se inviertan los términos de la relación entre el fuero interno y externo. En Thomasius, ya en la vertiente del siglo XVII al XVIII, la escisión aparece formulada con la evidencia de un pensamiento seguro de su victoria y destinado a ser patrimonio común del siglo siguiente. Los "pensamientos" de Thomasius, publicados en alemán en 1724, son ejemplo bello y claro, porque llevan el sello de su origen, Hobbes y Spinoza, y, al mismo tiempo, como certeramente ha dicho Bluntschli, son "la mejor preparación científica para el Estado de Federico el Grande" (5). Según estos "pensamientos", expuestos en forma de tesis, en materia de religión, como en todo aquello que afecte "a las acciones u omisiones de la razón humana", el Príncipe no tiene derechos coactivos; claro que no tiene por qué tolerar a ateos y a gentes que nieguen al Creador y a la Providencia, pero sólo en cuanto se puede temer que "perturben la paz de la comunidad". "Nadie debe hablar con conocimiento cosa distinta de lo que piensa". El Estado es esencialmente policía, pero ésta se limita a la paz, la seguridad y el orden público. Desde Thomasius la escisión del derecho y de la moral se convierte en teoría corriente y en "comunis opinio" de juristas y políticos. La teoría kantiana del Derecho y del Estado, con su contraposición entre la heteronomía política y la autonomía ética, no hace sino sancionar en forma de compendio, con fórmulas definitivas, las opiniones del siglo XVIII. Acaso entrañe una limitación, pero en modo alguno una negación de esa escisión fundamental entre el fuero interno y externo, el hecho de que la práctica política siga siendo bastante intolerante al principio, que Christian Wolff prohiba, por ejemplo, los pietistas y reclame una censura rígida, o que Kant condene decididamente el derecho de resistencia. Tales variaciones

(5) Joh. Casp. Bluntschli, "Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik", 1864, pág. 192. Sobre que el pensamiento político de Federico el Grande está más influido por Hobbes que por Locke, v. Gisbert Beyerhaus, "Friedrich der Grosse und das 18. Jahrhundert", Bonn, 1931, pág. 11.

no han influido decisivamente en el desenvolvimiento general del derecho constitucional. Lo importante es que el germen que Hobbes pusiera, al sentar aquella reserva de la fe privada y su distinción entre la fe íntima y la confesión externa, germina luego con fuerza incontrastable y se convierte en convicción dominante.

La escisión entre el fuero interno y externo, lo público y lo privado, no sólo llegó a dominar el pensamiento jurídico, sino que respondía también a la convicción general de todo el mundo culto. La reducción del fuero propio del Estado al culto puramente externo que llevara a cabo Spinoza es también la tesis fundamental de la disertación estrasburgiana de Goethe, dedicada a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Su contenido fue recogido por Goethe en "Poesía y Verdad", cuando describe la etapa de Estrasburgo. La Iglesia —dice el joven Goethe— siempre pugna en dos frentes: frente al Estado y frente a la necesidad de libertad del individuo. Arduo problema, sólo se resuelve haciendo que el legislador determine a su arbitrio el culto que todos han de seguir externamente. Por lo demás, añade Goethe expresamente, "no se ventila aquí el problema de lo que cada cual piense, sienta o sueñe en su fuero interno". El Estado absoluto puede exigirlo todo, pero sólo externamente. El *cujus regio ejus religio* se cumple, pero la religión se traslada clandestinamente a un nuevo campo distinto e inesperado; a la esfera de libertad privada del individuo que piensa, siente y opina libremente.

Los que han llevado a cabo el desenvolvimiento de esa reserva interna son entre sí muy distintos y contrarios: asociaciones y órdenes secretas, rosacruces, masones, iluminados, místicos, pietistas, sectarios de todas clases y numerosos "devotos", y, sobre todo, el incansable espíritu judío, el que más certeramente supo aprovechar las diferentes situaciones hasta trastocar completamente la relación entre lo público y lo privado, la conducta y la convicción. En el siglo XVIII, es Moses Mendelssohn quien, en su obra "Jerusalén o sobre el poder religioso y el judaísmo" (1783), afirma, seguro de su objetivo, la disociación

entre el fuero interno y el externo, la moralidad y el derecho, la opinión interna y el acto externo, y exige del Estado la libertad de conciencia. Sin gran espíritu, sin que como inteligencia que para compararle a Spinoza, pero con el instinto seguro de que al minar y ahuecar de esta suerte el poder del Estado se lograría paralizar al pueblo extranjero y se servía mejor la causa de la emancipación del propio pueblo judío. La obra de Moses Mendelssohn dio también ocasión a la primera gran polémica, verdaderamente profunda, entre la sabiduría alemana y la táctica judía de las distinciones, a saber: el libro "Golgotha y Scheblimini", de Johann Georg Hamann (1784). Hamann, el gran sabio, conoce el significado de las dos imágenes del Leviathan y el Behemoth. Conoce el Leviathan como pez gigante y símbolo del ser inglés. Siguiendo esta interpretación, califica el Cant, la hipocresía moralista burguesa, como el "caviar del Leviathan", a diferencia de los "afeites galicanos de las bellas letras". Al aludir al estudio de Federico el Grande cita el pasaje del Libro de Job (40, 18), es decir, el animal terrestre Behemoth. Demostrando su admirable superioridad sobre las artes del ilustrado judío, replica a éste que Estado, religión y libertad de conciencia son tres palabras que pueden significar todo y nada, y son, frente a otros vocablos, "lo mismo que la indeterminación del hombre frente a la determinación de los animales". El Behemoth es un animal al que los pobres y los huérfanos de tutela tienen gratitud, porque los perros de caza del gran Nimrod les dejan algunas migajas. Pero es aquí donde más claro se ve en qué se ha convertido el Leviathan de Hobbes: en una concentración de poder exteriormente todopoderosa, pero interiormente impotente, que sólo puede exigir "sus deberes coactivos apoyándose en las fuerzas del miedo", a la cual el judío Moses Mendelssohn, con grandes probabilidades de éxito, exige que se ocupe de las opiniones de los individuos tan poco como Dios se ocupa de los actos externos del hombre, ya que cada uno, como es sabido, puede ser feliz a su manera.

Ahora bien, cuando el Poder público no quiere ser sino público; cuando el Estado y la confesión religiosa arrumban la creencia interna en la esfera privada, el alma de un pueblo se lanza por el "misterioso camino" que conduce a lo alto. Refuérzase entonces el contrapeso del silencio y de la quietud. Una vez admitida la distinción entre el fuero interno y externo, ya es cosa decidida, por lo menos en potencia, la superioridad de lo interno sobre lo externo y, por consiguiente, de lo privado sobre lo público. Aunque se acate al poder público en forma expresa e incondicional, y se le respete con toda lealtad, cuando ese Poder no es más que un poder público, todo el poder externo está, en realidad, vacío y sin alma. Un Dios terrenal de esta hechura no cuenta ya más que con la apariencia y los "simulacra" de la divinidad. Las cosas divinas no se pueden imponer externamente. "Non externa cogunt Deos", dijo, enfrentándose con Nerón, el filósofo estoico que se hallaba en la situación política en que se hallara Séneca. El que acepta en principio la oposición entre lo interno y lo externo, reconoce de antemano la superioridad de lo interno frente a lo externo, de lo invisible sobre lo visible, del silencio frente al ruido, del allende frente al aquende. La superioridad de lo no público puede en su realización seguir rumbos infinitamente diversos; pero, una vez admitida la distinción, no se puede dudar del resultado definitivo. La superioridad racional humanística que en la "Tempestad" de Shakespeare demuestra, por ejemplo, el invisible Próspero, a la manera de un déspota ilustrado, sobre los raptos de furia de Calibán, es cosa harto distinta de la retirada de un rosacruz que se recoge en su intimidad y sigue su existencia "foris ut moris", "intus ut libet"; y es también cosa distinta la seguridad creyente de un piadoso luterano como Paul Gerhardt, que sabe que Dios ha dado al Leviathan un plazo y, como Lutero, "deja enfurecerse al necio"; distinto es también el orgullo esotérico del masón de alta jerarquía y distinta la superioridad irónica del romántico que se encubre con su subjetividad. Todas estas actitudes diferentes tienen historia y estilo propios, una táctica también singular. Pero por grandes que sean sus diferencias, por mucho

que entre sí se diferencien las logias masónicas, los conventículos, sinagogas y círculos literarios, todos coinciden en el siglo XVIII en el mismo resultado político, a saber: la hostilidad contra el Leviathan, convertido en símbolo del Estado.

Toda la gama de reservas diversas, innumerables e indesarraigables, del fuero interno frente al externo, de lo invisible frente a lo visible, de la opinión íntima frente a la conducta externa, lo secreto frente a lo público, la quietud frente al ruido, la esotérica frente al lugar común, se confabulan ahora sin orden ni concierto, formando un frente que, sin gran esfuerzo, tiene arrestos suficientes para derrotar al mito del Leviathan entendido en sentido positivo y convertirlo en triunfo propio. Todas las energías míticas de la imagen del Leviathan se revierten ahora sobre el Estado de Hobbes simbolizado en ella. El símbolo siguió siendo para el piadoso lector de la Biblia motivo de espanto, y para el puritano, signo de una desvergonzada idolatría de la criatura. Al buen cristiano debió parecerle una idea espantosa que al "Corpus mysticum" del Dios hecho hombre, del gran Cristo, se opusiera la imagen de un animal grande. La imagen del Leviathan, interpretada durante siglos por rabinos y cabalistas, debió fortalecer en el judío su sentimiento de superioridad frente a los pueblos paganos y los bestiales ídolos de su sed de dominio. El hombre humanitario de la Ilustración era capaz de concebir y admirar al Estado como obra de arte; pero su gusto clasicista, su sensibilidad sentimental, no podían menos de considerar al Leviathan, convertido en símbolo del Estado, como una bestialidad o una máquina, especie de Moloch, sin la energía de un mito racional; simple "mecanismo" muerto, empujado desde fuera, frente al cual se alzaba en pugna polémica el "organismo", animado y movido por dentro. Más tarde, cuando un sentimiento romántico muy difundido empezó a ver en el "Estado" una planta, un árbol en crecimiento y hasta una flor, la imagen de Hobbes se hizo grotesca. Se había perdido el recuerdo del "hombre magno" y del dios nacido de la razón humana. El Leviathan

se convierte en cosa inhumana e infrahumana, quedando relegado a segundo plano el problema de si esa condición inhumana o infrahumana se concibe como organismo o como mecanismo, como animal o como aparato.



VI

El Leviathan como "magnus homo", como la persona soberana del Estado a imagen y semejanza de Dios, es destruido en el siglo XVIII desde dentro. La distinción de lo interno y lo externo fue la enfermedad que llevó al Dios mortal a la muerte. Pero su obra, el Estado, le sobrevivió como poder ejecutivo, como ejército y policía bien organizados, con su aparato de administración y de justicia y su burocracia útil para el trabajo y perfectamente especializada. El Estado queda cada vez más aprisionado en la imagen del mecanismo y de la máquina. También el concepto del Derecho y de la Ley sigue rumbo paralelo. Y del mismo modo que el Estado del príncipe absoluto estaba ligado jurídicamente por la ley y hubo de transformarse de Estado de policía en "Estado de derecho", la ley se transformó también, convirtiéndose en un medio técnico para enfrentar al Leviathan, "to put a hook into the nose of the Leviathan" (1). Trocóse en instrumento técnico para sujetar a cálculo el manejo del poder estatal. El rasgo peculiar de esta evolución es la general legalización. El mismo Estado se transforma en un sistema positivista de la legalidad. El "legislador humanus" se convierte en "machina legislatoria". La legitimidad de la monarquía de derecho divino ha perdido su fuerza debido a las repercusiones de la Revolución Francesa. Queda reducida a una institución de derecho histórico. El monarca le-

(1) J. Figgis, l. c., pág. 144, sobre el concepto todavía medieval del "legislator humanus" de Marsilio de Padua empleado en el texto, V.A. Passerin d'Entrèves, en su artículo "Rileggendo il Defensor Pacis", Rivista Storica Italiana, IV, 1, 1934.

gítimo restaurado deja la "potestas" por la "auctoritas". Lo que a partir del Congreso de Viena de 1815 se da en llamar el "principio dinástico de la legitimidad" descansa sólidamente sobre la legalidad estatal de la burocracia y del ejército. Todo lo demás no es más que nimbo y residuo histórico, que aprovechan en beneficio propio las fuerzas y potencias sociales realmente operantes para legitimar su poder. La legitimidad "restaurada" es un paraíso artificial.

El Estado absoluto del siglo XVIII, sujeto al cetro de un príncipe, es desplazado en los Estados del Continente Europeo por el Estado de derecho burgués del siglo XIX. Bajo el nombre de "Estado de derecho" se encubre un sistema de la legalidad cuyos instrumentos de trabajo son leyes escritas, pero sobre todo códigos, fundado sobre una "constitución" hecha por hombres. Que el Estado de derecho burgués no es en realidad más que un Estado de leyes, es cosa archisabida. "Lo que en los Estados del Continente Europeo se entendía por Estado de derecho en el siglo XIX no era, en el fondo, más que un Estado legislador. La justificación de ese tipo de Estado está en la legalidad general de todas las manifestaciones del poder estatal. Un sistema cerrado de la legalidad es el fundamento para exigir la obediencia y justifica la supresión del derecho de resistencia. La forma específica como el derecho aparece es la ley. Justificación específica de la coacción estatal, la legalidad: (2) Max Weber había dicho una vez que en la empresa racionalizada del Estado moderno "la legalidad puede equivaler a la legitimidad". Según su pronóstico, el futuro pertenece a la burocracia inteligente y especializada, porque es el soporte genuino de la empresa "Estado", absolutamente tecnificado y ajustado a normas legales de una manera consecuente desde el punto de vista racional. La legalidad es el modo de funcionar positivista de la burocracia. Estado moderno y legalidad son términos esencialmente

(2) "Legalität und Legitimität", München (Duncker u. Humbolt), 1932, págs. 7 y 8; v. también allí las citas de Max Weber; sobre la observación de Otto von Schweinichen, V. la "Disputation über den Rechtsstaat", Hamburgo, 1935.

correspondientes. El llamado "Estado de derecho", como acertadamente observa Otto von Schweinichen, es siempre un Estado de leyes, porque la entidad histórica concreta "Estado" sólo se asocia al "derecho" de manera que le transforma en pura "ley estatal". El Estado, utilizando una expresión química o física, sólo reacciona ante el elemento "derecho" cuando se presenta en el estado de agregación de la legalidad estatal. El problema de la legalidad no desaparece con decir que se trata de un problema "simplemente formal" o de una pura etiqueta jurídica. Rectamente entendida y manejada, la legalidad es, en un Estado organizado a la moderna, una realidad de primer rango, porque entidades y fuerzas reales como la burocracia y los funcionarios necesitan de un modo de funcionar ajustado a leyes. La perfección técnica hace de la máquina una entidad autónoma que no puede ser manejada al arbitrio de cualquiera. Las leyes que presiden su funcionamiento tienen que ser respetadas si se quiere que la máquina sea un servidor de confianza. La admirable armadura de un Estado moderno, perfeccionada y aumentada cada día más por las inauditas invenciones técnicas y el complicado mecanismo de mando de su orden administrativo, exige un determinado margen de racionalidad y de forma en los mandatos y un plan elaborado con profundo conocimiento de la materia. Todo eso significa la transformación de la legitimidad en legalidad, del derecho divino, natural o preestatal en ley positiva y estatal.

Mucho antes de que se realizara históricamente esta gran "machina machinarum" legalista y mucho antes de que se formulase la expresión del "positivismo de la ley", Hobbes llegó a concebir la transformación del derecho en simple mandato legal preceptivo, relacionada con la conversión del Estado en un mecanismo impulsado por motivaciones psicológicas forzosas, de una manera tan consecuente y sistemática que dio al traste, no sólo con todas las nociones medievales del "derecho divino de los reyes", sino también con todos los conceptos anteriores del Derecho y de la Constitución entendidos en sentido substancial. Es, pues Hobbes, por ambos lados, precursor espiritual del

Estado de derecho y del Estado constitucional burgués que a lo largo del siglo XIX se impone en todo el ámbito del continente europeo.

Precursor, en el sentido del concepto "constitucional" de constitución, que concibe al Estado de derecho constitucional como un sistema de la legalidad fundado en el acuerdo de una asamblea constituyente. Y voy a aprovechar esta ocasión para enmendar un pasado descuido de que hemos sido culpables todos, tanto yo como la historia constitucional del siglo pasado, por no haber concedido la atención debida a una importante observación que hizo Ferdinand Tönnies el año 1936. Tönnies llamó la atención sobre el hecho de que la fundamentación del Estado en virtud de un contrato es en Hobbes esencialmente distinta de todas las nociones medievales del contrato, ya que las teorías medievales fundan la comunidad por medio del contrato como "Estado de derecho", mientras que Hobbes, objetivamente neutral y científico, funda el Estado como obra humana en un contrato de todos con todos ("Leviathan", capítulo 18), para distinguir después, dentro del concepto general del "Estado", neutral frente a los valores, un tipo especial de Estado "instituido" o "institucionalizado" ("commonwealth by institution"), al que también puede llamarse, en realidad, Estado de derecho "constitucional". El Estado "institucionalizado" o "constitucional" es un Estado ordenado por virtud del acuerdo de una "multitud de hombres", es decir, por una "asamblea nacional constituyente". Todo Estado se funda, según Hobbes, en un contrato; y todo Estado es Estado de derecho, porque dentro del Estado no cabe ningún derecho extraño o contrario al Estado mismo; ahora bien, sólo el Estado fundado por esa asamblea nacional constituyente es Estado de derecho constitucional. "Cuando en lugar de una multitud de hombres, dice Tönnies, se pone una nación (y añade que la multitud indiferente es característica debido al tono abstracto de la doctrina), la llamo asamblea nacional constituyente". En esta forma, a través de Rousseau, influye el teorema de Hobbes en los comienzos de la gran Revolución Francesa. La única modificación de Rousseau consistió en no estimar definitiva ningu-

na Constitución, por consiguiente, ninguna forma de Estado, con lo cual la resurrección periódica de la asamblea nacional es un derecho natural permanente, o, dicho en otros términos, Rousseau convierte la revolución en institución del Estado como producto perdurable del estado de naturaleza que siempre hay latente en el estado político, legalizándola por medio del derecho natural vigente siempre en dicho estado de naturaleza. Hobbes, en cambio, aspira a su absoluta negación y supresión en el *Status civilis* real y perfecto.

Esto es exacto. Sólo quiero añadir que la neutralización tecnificadora que alienta en la construcción general del Estado, cuya meta era la neutralidad, tenía ya en latencia la tecnificación y neutralización del derecho en ley y de la Constitución en ley constitucional. En el curso de la evolución que antes hemos descrito (págs. 44 y 45), la ley se trasmuta en instrumento de motivación psicológica coactiva y de funcionamiento susceptible de cálculo, instrumento que puede servir a los más varios y contrapuestos objetivos y contenidos. Por esa razón, todo sistema coactivo que funciona conforme a leyes y a cálculo es, a los ojos de Hobbes, un Estado; y como quiera que sólo existe derecho estatal, es también Estado de derecho. Esta formalización y neutralización del concepto "Estado de derecho", su reducción a un sistema de legalidad estatal funcionando en forma susceptible de cálculo e indiferente a todo objetivo o contenido de verdad y de justicia, se convierte en el siglo XIX en la doctrina jurídica general imperante bajo el nombre de "positivismo legal". Grande fue la perplejidad de los juristas constitucionales burgueses al ver que, allá por los años de 1917 a 1920, se erguía un aparato bolchevique del Estado que, como quiera que funcionaba conforme a normas susceptibles de cálculo, podía reinvindicar también para sí el nombre de "Estado de derecho" (3).

En el siglo XIX otra vez la mirada aguda de un filósofo judío,

(3) V. Carl Schmitt, "Verfassungslehre", 1928, página 138.

Friedrich Julius Stahl-Jolson, volvió a descubrir el punto vulnerable y supo aprovechar su descubrimiento. El fue quien superó el concepto, harto poco neutral, del Estado de derecho de los liberales alemanes como Robert Mohl, y proclamó la definición del Estado de derecho que fue generalmente admitida y a todos pareció evidente en sentido "jurídico": "Estado de derecho" no significa la meta y el contenido de un Estado, sino el modo y manera de realizar ambos. De esta manera quedaba firmemente perfilada en el terreno de los conceptos jurídicos la nueva disociación del contenido y la forma, la meta y el carácter, así como la contraposición de lo interno y lo externo elaborada en el curso del siglo XVIII. Sthal-Jolson, autor de esa hazaña, no se cansa de alabar, cosa harto comprensible desde su punto de vista, la distinción entre la moral y el derecho que fundara Thomasius, a la cual califica de "progreso esencial que ha salvado para siempre la disociación de ambos campos, al delimitar en todas direcciones la paz interior y exterior, la coercibilidad del derecho y la incoercibilidad de la ética". Gran contento muestre este tan extraño representante del derecho divino de los reyes cristianos al constatar que Hobbes, a diferencia de Grocio, distingue el Estado, no sólo del Príncipe, sino también del pueblo (4). ¡Qué conservadurismo! Hamann tachó la manera de filosofar de Spinoza de "incompetente e ilícita"; ¡qué no hubiera dicho de este apologista de la Monarquía cristiana! Bajo el manto de los bellos vocablos —"Estado cristiano", "legitimidad" antirrevolucionaria—, el filósofo judío, con instinto seguro y seguro

(4) Stahl-Jolson, "Geschichte der Rechtsphilosophie", I (tomo I de la Filosofía del Derecho en la 23ª ed. de 1847), págs. 122-123, 179-80 (sobre Thomasius), el pasaje sobre Hobbes, l.c., pág. 175. Por lo que respecta al nombre de Jolson, quiero referirme en esta ocasión a la tesis de Oskar Voigt de la Universidad de Marburgo, titulada "Werdegang und Wirksamkeit Friedrich Julius Stahl in Bayern bis zu seiner Berufung nach Berlin", 1840 (manuscrito de Marburgo de 1919). En las págs. 12, 23 y 26 del manuscrito se estudia lo que me ha movido a escribir Jolson (en vez de Golson) y a darlo por bueno. El importante trabajo de Voigt y la sucesión se Stahl-Jolson, que se conserva en Wolfenbüttel, no parece que se hayan utilizado mucho hasta la fecha.

también de su meta, prolonga la línea que va de Spinoza a Mosses Mendelssohn. Spinoza había vivido en la esotérica quietud del individuo aislado, sin que el gran público de su siglo supiera o sospechara gran cosa de él. Mosses Mendelssohn formaba en los cuadros de la "sociedad berlinesa", a la sazón modesta, pero en modo alguno insignificante; figuraba ya en la escena de la publicidad literaria y su nombre era conocido y aun famoso entre la gente culta de entonces. Pero desde el Congreso de Viena irrumpe, formando un ancho frente, en las naciones europeas, la primera generación de jóvenes judíos emancipados. Los jóvenes Rothschild, Carlos Marx, Bönne, Heine, Meyerbeer y otros muchos toman posiciones cada uno en su campo, en la economía, en las letras, el arte y la ciencia. Entre todos, el más osado es Stahl-Jolson. Se infiltra en el Estado prusiano y en la Iglesia evangélica. El Sacramento cristiano del bautismo le sirve de "billete de entrada en la sociedad", como al joven Heine, pero además del salvoconducto para entrar en el santuario del Estado alemán, todavía muy sólido. Desde posiciones oficiales elevadas, tenía en su mano la posibilidad de embarullar ideológicamente y paralizar espiritualmente la médula misma del Estado, la realeza, la nobleza y la Iglesia evangélica. Consigue presentar como cosa plausible a los ojos de los conservadores y del mismo Rey la "monarquía constitucional", como concepto salvador opuesto al de la monarquía parlamentaria. Con lo cual lleva a la Monarquía al terreno propio del enemigo político interior, el "constitucionalismo", cuya consecuencia había de ser más tarde el derrumbamiento del Estado militar prusiano ante la difícil prueba de la guerra mundial en octubre de 1918. Stahl-Jolson sigue fielmente la línea de su pueblo, desdoblado el propio ser en una existencia enmascarada, tanto más espantosa cuanto más desesperadamente se empeña en ser distinto de lo que es. Fuera del poder de nuestra mirada lo que en su alma o en el interior de su conciencia pasara (5); pero esto bien poco atañe al curso de la realidad

(5) El sobrino de Stahl-Jolson, profesor del Instituto de Giessen, quemó todas las

política. Dentro de la prolongación consecuente de la gran línea histórica que desde Spinoza, pasando por Moses Mendelssohn, desemboca en el siglo del "constitucionalismo", ha cumplido su obra de pensador judío, contribuyendo por su parte —volvamos aquí a la antigua imagen— a destrozar al Leviathan de poderosa vida.

La transformación del concepto de la ley está estrechamente unida a la transformación del concepto de constitución del Estado de derecho iniciada por Hobbes. La ley se convierte en decisión y mandato en el sentido de motivación coactiva, psicológicamente calculable. Se convierte —usando el lenguaje de Max Weber— en la "probabilidad de imponer obediencia". La ley típica dentro de este orden coactivo es la ley penal, la "lex mere poenalis", y el orden producido por esa ley, simple "ordo poenalis". Pero en la eliminación de todo contenido substancial de verdad o de justicia y en la reducción positivista de la norma a algo puramente externo se dan y a las seguridades específicas que el Estado de derecho burgués postula. Así por ejemplo, como amenaza coactiva, la ley no puede tener fuerza retroactiva. Efectivamente, Hobbes declara no obligatorias las leyes post-factum ("Leviathan", capítulo 27). El resultado es idéntico al de Locke, a quien se ensalza como verdadero padre del derecho liberal, y que, como tal, disputa de la manera más viva la legitimidad de esas leyes post-factum. También es notable la coincidencia a que llegan en

cartas de su tío "por ilegibles". La mujer de Stahl-Jolson, que era de origen alemán, quemó también todas las cartas y papeles no científicos después de la muerte de su marido. En la sucesión, que se conserva en Wolfenbüttel, se encontró una carta de Anna Homeyer a Wilkens (que planeaba una biografía de Stahl) fechada el 16 de febrero de 1872, en la cual se dice que la mujer de Stahl-Jolson no quería que se diese a conocer la "vida íntima oculta" de su marido; "que además ella no conseguía deshacerse de la idea de que había sido israelita". En tono soez hánseme lanzado reproches por mi expresión de que "no acierto a mirar en el alma de este Stahl-Jolson" (V. la "Deutsche Juristen-Zeitung", 1936, págs. 119-7), pero nunca se me ha preguntado por qué camino he llegado a formar este juicio. Esta nota va dirigida a quienes tengan en este problema un interés objetivo.

otras cuestiones, por ejemplo, la tocante al principio "nullum crimen sine lege", del cual hablaremos luego. Entretanto, gracias a los trabajos de Ferdinand Tönnies, que han puesto de manifiesto los elementos propios del Estado de derecho que alientan en su doctrina, ha sido preciso reconocer a Hobbes como teórico del "Estado de derecho positivo" (6). Pero durante muchos siglos fue Hobbes el mal afamado representante del "Estado absolutista"; la imagen del Leviathan fue esgrimida como si se tratara de un espantoso Golem o Moloch y todavía sirve hoy para representar con ella el símbolo primario de todo lo que la democracia occidental entiende bajo el espantajo polémico del "Estado totalitario" y del "totalitarismo" (7). Los ele-

(6) Gustav Adolf Walz, "Wesen des Völkerrechts und Kritik der Völkerrechtsleugner" (Handbuch des Völkerrechts, I, 1), Stuttgart, 1930, pág. 9. "En el fondo, Hobbes pretende exponer una teoría pura del Estado de derecho positivo limpia de dogmas políticos". Franz W. Jerusalem subraya el individualismo de la construcción del contrato en su libro "Der Staat", 1935, pág. 179 (Soziologie des Rechts, I, 1925, págs. 197, 282).

(7) Así acaba de publicar un trabajo sobre Hobbes J. Vialatoux, el profesor de la Institution des Chartreux, en Lyon, tan conocido por sus múltiples trabajos de filosofía social y económica ("La Cité de Hobbes; théorie de l'Etat totalitaire, essai sur la conception naturaliste de la civilisation", París-Lyon, 1935), en el cual se presenta a Hobbes como filósofo y padre del "totalismo" actual y se intenta demostrar su conexión con los sociólogos Comte y Dürkheim, fundada en su "naturalismo", así como con el socialismo comunista y el imperialismo, pese a su punto de partida individualista. Varias son las causas que facilitan el empeño del católico francés; por parte de Hobbes, el espantajo del Leviathan, que todo lo devora, del cual se aprovecha ventajosamente. De otro lado, se aprovecha también de la ambigüedad del término "total", en lo cual no hemos de entrar aquí, que puede tener significados infinitamente diversos: diferentes maneras de cohibir o destruir la libertad individual o bien simples modificaciones relativas de las limitaciones tradicionales al libre juego de la libertad burguesa, centralizaciones, cambios del concepto tradicional de la "división de poderes" en el derecho constitucional, supresión de las divisiones o separaciones de antes, totalidad como fin y totalidad como medio, etc., etc. (V. sobre este extremo los excelentes artículos de Georg D. Daskalakis sobre "Der totale Staat als Moment des Staates" en el Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie, tomo XXXI, 1938, pág. 194, y "Der Begriff des autarchischen Staates" en "Deutsche Rechtswissenschaft", tomo

mentos propios del Estado legalista que alientan en la teoría de Hobbes han permanecido casi siempre ignorados. Contra él se han lanzado objeciones que, de ser ciertas, harían absurda su doctrina. Curiosa filosofía política, ciertamente, si no tuviera otro sentido que empujar a los pobres individuos humanos de la angustia total del estado de naturaleza a la angustia, también total, de la dominación de un Moloch o un Golem. Locke hizo esta objeción y llegó a decir que, según Hobbes, los hombres, por miedo de los gatos y de los zorros, veían mayor seguridad en ser devorados por un león (8). Pero el tiro no da en el blanco. Lo que Hobbes quiere es poner término a la anarquía del derecho de resistencia feudal, canónico o estamental y a la guerra civil permanentemente encendida; oponer al pluralismo medieval, a las pretensiones de las Iglesias y de otros poderes "indirectos", la unidad racional de un poder inequívoco, capaz de proteger eficazmente, y de un sistema legal cuyo funcionamiento pueda ser reducido a cálculo. A ese poder estatal racional incumbe hacer frente a cualquier peligro político, y en ese sentido, asumir también la responsabilidad por la protección y la seguridad de los súbditos. Cuando la protección cesa, cesa el deber de obediencia y el Estado deja de existir. Recobra entonces el individuo su libertad "natural". La "relación de protección y obediencia" es la piedra angular de la construcción política de Hobbes. Resulta fácilmente conciliable con los conceptos y con los ideales del Estado de derecho burgués.

También el joven autor del "Anti-Hobbes", publicado en 1798,

3, 1938, págs. 76 y s. Frente a la tesis de Vialatoux, el eminente juspublicista francés R. Capitant, en su trabajo "Hobbes et l'Etat totalitaire" (Archives de Philosophie du droit et de Sociologie Juridique, VI, 1936, página 46) alude al carácter individualista de la construcción del Estado en Hobbes. Pero también R. Capitant reconoce que el empleo de la famosa imagen del monstruo fabuloso Leviathan hace que Hobbes aparezca como un "totalitarista místico".

(8) "Civil government", II, 493. Aunque no se cita directamente el nombre de Hobbes, no hay duda que el pasaje va dirigido contra él.

tomó las cosas a la ligera en este respecto. La obrita del joven Anselmo Feuerbach lleva este subtítulo: "O sobre los límites del poder supremo y del derecho coactivo de los ciudadanos frente al señor". Habla de Kant y de otros contemporáneos más que de Hobbes. Su nombre se había convertido ya, sin duda, en símbolo de absolutismo estatal. Lo que no sé explicar es por qué la obra se llama "Anti-Hobbes" y no "Anti-Leviathan". Lo cierto es que Feuerbach la denominó así a fin de darle un título sensacional. "Este título llamará mucho la atención hacia mí y hacia mi libro", escribía Feuerbach en una nota de su diario del 27 de julio de 1797; "Seré leido y alabado. Me expongo con ello a grandes peligros. La inquisición política extenderá sus garras hacia mí, pero quiero exponerme. ¡Valor, Feuerbach; valor, valor heroico!" (9). Bien se ve en qué se ha convertido el nombre de Hobbes. Cuando el "Anti-Hobbes" sienta el principio de que la obediencia absoluta es un absurdo e invoca el ejemplo de que no se puede mandar que se tenga el cuadrado por un círculo o se tengan por dioses las plantas de los egipcios, en el fondo, la oposición contra Hobbes no es tan grande, y lo que allí se dice podía muy bien ser de Hobbes mismo. Más alcance tiene, en cambio, el hecho de que el autor del "Anti-Hobbes", que fue también autor de un código penal, convirtiera la ley penal en lo mismo que Hobbes veía en ella; es decir, en un medio de influir psicológicamente sobre las motivaciones de los hombres. Feuerbach fue el formulador de la conocida "teoría general de la prevención de la coacción psicológica" y, por consiguiente, el que dio vigencia, desde el punto de vista de la ciencia penal, a la típica fórmula del Estado de derecho que reza así: "no hay pena ni delito sin ley", nulla poena, nullum crimen sine lege. En realidad, no es más que un caso de aplicación de los conceptos jurídico creados por Hobbes. De él procede la fórmula letra por letra.

(9) "Nachlass", ed. por Ludwig Feuerbach, Leipzig, 1853, pág. 38. En la biografía de Feuerbach de Gustav Radbruch (1934) figura el facsímil de este pasaje de su Diario.

Y Hobbes no la lanzó arbitrariamente como un aforismo, sino que como figura conceptual perfectamente tramada la insertó en una filosofía sistemática del derecho y del Estado y precisamente en el lugar exacto (cap. 27 del "Leviathan"). Dícese allí: "Ubi lex non est, Peccatum non est—Cessantibus Legibus Civilibus cessant Crimina—Ubi vero Lege vel Consuetudine poena limitatur, ibi majoris poenae inflictio iniqua est" (10). Anselmo de Feuerbach pasa por ser el "padre de la moderna ciencia del derecho penal", pero su concepto de la pena y del delito caen completamente dentro del sistema de conceptos jurídicos creado por Hobbes, y si J.P. Hamann, hablando de Federico el Grande, pudo decir que el "anti-Maquiavelo" había terminado en un "meta-Maquiavelo", bien se puede decir aquí también que el "anti-Hobbes" queda desenmascarado como Hobbes "puro".

El pensamiento de Hobbes penetra y actúa eficazmente en el Estado legal positivista del siglo XIX, pero sólo se realiza en forma que podríamos llamar apócrifa. Los antiguos adversarios, los poderes "indirectos" de la Iglesia y de las organizaciones de intereses, vuelven a entrar en escena transfigurados, como partidos políticos, sindicatos, asociaciones sociales; en una palabra, como "poderes de la sociedad". A través del Parlamento lograron apoderarse de la legislación y del Estado legal y hasta pudieron llegar a creer que habían conseguido enganchar al Leviathan a su carruaje. La cosa no les fue difícil gracias a un sistema constitucional, cuyo esquema consistía en un catálogo de

(10) La tesis de Herbert Henning titulada "Die Entstehungsgeschichte des Satzes Nulla Poena sine lege", Göttingen, 1933, hecha bajo la dirección de Friedrich Schaffstein, rica en conocimientos y muy meritoria, refiere dicho principio, desde el punto de vista de la historia constitucional, a la Magna Carta; desde el punto de vista de la teoría constitucional, a Locke y a Montesquieu, y desde el punto de vista penal a Feuerbach y a su teoría de la coacción psicológica. Pasa de largo ante Hobbes y ante el cap. 27 del "Leviathan", aunque cite ese capítulo y el 28 en la pág. 87. Sobre Feuerbach como "padre de la moderna ciencia del derecho penal", V.F. v. Hippel, "Deutsches Strafrecht, I, 1925, págs. 292 y s., y Edmund Mezger, "Strafrecht", 1931, pág. 20.

las libertades individuales. La pretendida esfera privada libre, garantizada de esta suerte, fue sustraída al Estado y entregada a los poderes "libres", es decir, incontrolados e invisibles, de la "sociedad". Estos poderes, perfectamente heterogéneos entre sí, constituyen un sistema de partidos políticos cuyo armazón, como certeramente observó J.N. Figgis, está siempre integrado por Iglesias y sindicatos. El dualismo Estado y sociedad libre se convirtió en un pluralismo social, propicio al triunfo fácil de los poderes indirectos. "Indirecto" vale tanto como decir "poder que se ejercita sin riesgo propio y —recogiendo la frase exacta de Jacobo Burckhardt— por medio de poderes temporales que han sido maltratados y humillados". Es propio de un poder indirecto perturbar la plena coincidencia entre mandato estatal y peligro político, poder y responsabilidad, protección y obediencia y, amparado en la irresponsabilidad de un gobierno indirecto, pero no menos intenso, obtener todas las ventajas sin asumir los peligros del poder político. Ese método típicamente indirecto, a deux mains, les permitió emplear su acción en cosa distinta de la política, a saber: en la religión, la cultura, la economía y en los asuntos particulares, sin dejar por eso de aprovechar para sí todas las ventajas del Estado. De esta suerte, a la vez que combatían contra el Leviathan, supieron servirse de él, hasta que destruyeron la gran máquina. Porque la maravillosa armadura de una organización estatal moderna exige una voluntad unitaria y un espíritu también unitario. Cuando espíritus diversos y pugnantes entre sí mueven esta armadura desde la obscuridad, la máquina pronto se rompe y, al romperse, arrastra en su caída todo el sistema legal del Estado de derecho. Las instituciones y los conceptos del liberalismo sobre los que el Estado legal positivista se asentaba, se convirtieron en armas y posiciones fuertes de poderes genuinamente antiliberales. El pluralismo de los partidos llevó a su perfección el método de destrucción del Estado propio del Estado liberal. El Leviathan, como mito del Estado "máquina magna", se quiebra por obra de la distinción entre el Estado y la libertad individual, en una época en que las organizaciones de esa libertad individual no eran sino cuchillos con

los que las fuerzas antiindividualistas descuartizaron al Leviathan y se repartieron entre sí su carne. Así fue como el dios mortal murió por segunda vez.

La idea del Estado de Hobbes, idea importante y que se anticipó a su tiempo, no fue realizada en Inglaterra ni por el pueblo inglés, sino por las potencias terrestres del Continente Europeo. El Estado Francés y el Estado Prusiano fueron modelos de clásica perfección en muchos aspectos. El pueblo inglés optó en contra de este tipo de Estado. Hubo un tiempo, a mediados del siglo XVII, que duró pocos años, en que parecía que Inglaterra, por obra de la dictadura de Cromwell, iba a convertirse en un Estado centralizado, y, a la vez, en una gran potencia marítima. Durante un corto período la imagen del monstruo marino Leviathan, en su vinculación al Estado, tuvo existencia real, y es verdaderamente notable la coincidencia de que el Leviathan fuese publicado en 1651, el mismo año del acta de Navegación. Tuvo la imagen del Leviathan la mala fortuna de que el concepto del Estado de Hobbes cayera desde 1660 en la órbita del absolutismo monárquico, es decir, de los Estuardos, y formase parte de una política que acaso con ayuda de la nobleza terrateniente hubiera sido capaz de realizar en suelo inglés la idea continental hispanofrancesa del Estado, pero que fue vencida por las fuerzas del mar y del comercio, más poderosas y mejor acomodadas al genio de la nación inglesa. Estas fuerzas, que en la revolución presbiteriana echaron todo su peso en favor del Parlamento y en contra del Rey, fueron calificadas por Hobbes, no sin error desde el punto de vista mítico, con la imagen contraria del animal terrestre Behemoth. Las energías de la potencia marítima, preñadas de futuro, estaban del lado de la revolución. La nación inglesa logró enseñorearse de ellas y ascendió a su posición de potencia mundial sin recurrir a las formas y a los medios del absolutismo estatal. El Leviathan inglés no se convirtió en Estado.

La imagen del gran animal marino acaso hubiera sido símbolo más exacto de una potencia marítima señora del mundo que un animal

terrestre como el león. Una vieja profecía inglesa del siglo XII, que suele citarse muy a menudo, dice así: "Los cachorros del león serán transformados en peces del mar". Pero el Leviathan de Hobbes ha segundo rumbo contrario: la imagen del gran pez quedó asociada en forma simbólica al fenómeno típicamente continental de la formación estatal de las potencias terrestres europeas. La isla de Inglaterra y su marina, conquistadora del mundo, no tuvo necesidad ni de monarquía absoluta, ni de ejército permanente, ni de burocracia estatal, ni de un sistema jurídico como el del Estado legalista. El pueblo inglés, guiado por el instinto político propio de la potencia marítima y comercial de un imperio mundial apoyado por su poderosa flota, no ha tenido que recurrir a ese tipo de Estado cerrado y ha sabido continuar "abierto". El decisionismo del pensamiento absolutista es totalmente ajeno a la mentalidad inglesa. El concepto de la soberanía del Estado absoluto como forma conceptual "pura" del poder público, es decir, sin mezcla ni contrapeso alguno de otras formas de Estado, no tuvo en Inglaterra el menor eco. Por el contrario, la Constitución inglesa se convirtió en el ejemplo ideal de "constitución mixta", de "mixed Government". Pero, al mismo tiempo, esta potencia marítima, en vez del concepto continental de la guerra terrestre propio de los Estados absolutos y determinado por la guerra de gabinetes y combatientes, forjó por su cuenta un vigoroso concepto de la guerra marítima más adecuado a su ser, concebido desde el plano de la guerra marítima y comercial y fundado sobre un concepto del enemigo —de carácter no estatal— que no distingue entre combatientes y no combatientes y es, por consiguiente, el único verdaderamente "total" en sentido genuino. La evolución histórica de Inglaterra siguió un rumbo opuesto al concepto del Estado de Hobbes y no sólo en lo que se refiere al modo de gobierno, al derecho y a la guerra. También el entronque entre el Estado y la confesión religiosa impuesta por él, que era, a los ojos de Hobbes, la manera de eludir la guerra civil religiosa, contradecía al sentimiento religioso de la libertad propio del pueblo inglés. Tachado de despotismo por razón del contenido

y de maquiavelismo por razón del método, fue rechazado con repugnancia íntima.

Como no podía menos de suceder así, la teoría del Estado de Hobbes fue considerada por su propio pueblo como una anormalidad contra natura y su imagen del Leviathan como símbolo de algo monstruoso. Lo que hubiera podido ser símbolo magnífico de restauración de las energías vitales naturales y de la unidad política, fue mirado a una luz embrujada y convertido en espantosa imagen grotesca. Y sucedió que ni siquiera en el Continente logró revestirse de ese carácter inmediato y limpio de problemas que tales imágenes han menester para influir de veras. El Leviathan fue, pues, a embarrancar allí donde el Estado de Hobbes tuvo más realidad. Porque un animal marítimo no era símbolo a propósito para representar la configuración típicamente territorial de las potencias terrestres militares que en el Continente a la sazón se forjaban.

Las interpretaciones tradicionales de la imagen del Antiguo Testamento tuvieron más fuerza que el intento de restaurar el mito. He ahí por qué pudo quedar cortado sin gran esfuerzo el punto de arranque de un mito nuevo.

Cuando un autor emplea una imagen como la del Leviathan se adentra en un campo en el que los vocablos y la lengua no son moneda simple cuyo curso y capacidad adquisitiva pueda calcularse fácilmente. En esa esfera "no rigen simples valores"; operan y mandan en ella energías y fuerzas, tronos y potestades. Johann Georg Hamann, el mayor filósofo del Oriente alemán, sabio de la lengua, ha dicho una vez refiriéndose a Kant: "De las ideas trascendentales a la demonología no hay gran distancia". Es seguro que Kant, aunque sólo fuese por un imperativo de buen gusto, no se hubiera atrevido a conjurar una imagen como la del Leviathan. Pero si el principio de Hamann es válido para Kant, mejor puede aplicarse a un filósofo del siglo XVII que, como Hobbes, tuvo el valor de representar la unidad de la comunidad política en la imagen de un gigantesco monstruo que

reunía en sí a Dios, el hombre, el animal y la máquina. Hobbes creyó servirse de esta imagen para sus propios fines como si se tratase de un símbolo impresionante y no se dio cuenta de que, en realidad, invocaba las fuerzas invisibles de un equívoco mito antiguo. Su obra quedó ensombrecida por el Leviathan, y todas sus construcciones y argumentaciones lógicas, claras como eran, cayeron en el campo de fuerzas del símbolo conjurado. Ningún pensamiento, por claro que sea, es capaz de sobrepujar la fuerza de las imágenes míticas genuinas. El único problema que queda en pie es determinar si su rumbo, dentro del curso del destino político, fue para bien o para mal, si condujo a puerto verdadero o falso. El que usa de tales símbolos fácilmente asume el papel de un mago que invoca poderes con los cuales ni su brazo, ni su ojo, ni fuerza humana alguna pueden medirse. Y entonces corre peligro de dar, no ya con un aliado, sino con un demonio sin entrañas que le entrega en manos de sus enemigos.

Así ha sucedido realmente con el Leviathan que Hobbes osó conjurar. Proyectada sobre aquella realidad histórica, la imagen no encajaba bien dentro de su propio sistema de pensamiento y se disolvió en una serie de significaciones sueltas que fueron de una en una muriendo. Sobre el Leviathan de Hobbes se revertió la interpretación judía tradicional. Todos los poderes indirectos, por otra parte enemigos entre sí, se unieron y aliaron súbitamente para emprender la "caza de la gran ballena". Le derribaron por fin y le han sacado las entrañas.

En la medida que es accesible a nuestro conocimiento, aquí acaba la historia de la imagen mítica creada por Hobbes. Yo no creo que el Leviathan pueda convertirse en símbolo de una nueva época que no es sino una época lisa y llanamente técnica en el sentido de totalidad que Ernest Jünger atribuye a la técnica y a los cambios planetarios que ha traído consigo. Cierto que la unidad de dios, el hombre, el animal y la máquina que representa el Leviathan de Hobbes sería, desde luego, la más total de todas las totalidades concebibles por el hombre. Pero una totalidad montada sobre la máquina y la técnica no encontraría

un símbolo o signo suficientemente claro en la figura animal tomada del Antiguo Testamento y carente ya de todo peligro. El Leviathan no es capaz ya de amedrentar a la manera de pensar propia de la técnica total. Esta se considera a sí misma suficientemente fuerte para acogerlo bajo su protección, como a otros saurios y mastodontes, y para mostrarlo en el jardín zoológico como un objeto de museo.

El mismo tinte trágico que tuvo el destino de su famosa imagen, tuvo también la vida y la obra del filósofo de Malmesbury, solitario a pesar de su gran experiencia de la vida y de su carácter sociable. Inglés leal, siempre tuvo por bueno que el Rey era Vicario de Dios en la tierra, "Lieutenant of God", y "más que un simple lego". Tuvo a bien usar esos conceptos enteramente medievales, que en un principio se atribuyeron al Emperador alemán y que más adelante se apropió el Papa, y hablaba de su Leviathan con la misma fórmula con que la doncella de Orléans hablaba de su Rey. Pero al convertir la Monarquía en simple forma fenoménica de un sistema de legalidad estatal, destruyó sus fundamentos tradicionales y legítimos de derecho divino. Sólo pudo salvar su fe monárquica amparándose en un agnosticismo radical. De este abismo brotó su piedad, porque creo sinceramente que hubo en Hobbes piedad genuina. Pero su pensar ya no era creyente, y por eso pudo cualquier charlatán calificaarle de "ateo" y cualquier denunciante hacerle sospechoso hasta que su nombre quedara públicamente difamado. En la lucha que la nación inglesa hubo de mover contra las pretensiones papales de los Jesuitas al señorío del mundo, Hobbes formó valientemente en las filas de su pueblo. Nadie supo mejor que él contradecir a Belarmino, pero el pueblo inglés no fue capaz de comprender su concepto del Estado, y un filósofo judío de la legitimidad del siglo XIX pudo permitirse atribuirle que no sólo había distinguido el Estado del Príncipe, sino también del pueblo. Fue combatiente avanzado, revolucionario, de una época científica, positivista, pero como perteneció a un pueblo cristiano, siguió en la fe cristiana como "vir probus" y Jesús siguió siendo para él el "Cristo". De suerte que tanto los hombres de la

democracia, como los creyentes debieran de tenerlos por farsantes y mentirosos. Su recta y valerosa inteligencia restableció la vieja y eterna conexión que existe entre protección y obediencia, mandato y asunción del peligro, poder y responsabilidad, frente a las distinciones y los falsos conceptos de una "potestas indirecta", que exige obediencia sin ser capaz de proteger, pretende mandar sin asumir el peligro de lo político y ejerce el poder por medio de otras instancias a las cuales deja toda la responsabilidad. Ahora bien, al mismo tiempo que defendía la unidad natural entre el poder espiritual y el temporal, formuló la reserva de la intimidad privada y dio origen a un nuevo antagonismo que dejaba vía libre a tipos y formas nuevos de poderes indirectos mucho más peligrosos.

¿Qué puede significar Hobbes para nosotros como pensador político? En un trabajo a que antes hemos aludido (pág. 14), Helmut Schelsky le pone junto a Maquiavelo y Vico. No es pequeño mérito haber salvado el honor del pensador político que fue Hobbes. Muchas de sus ideas, imágenes y formulaciones siguen teniendo para nosotros plena actualidad, como sucede con todas las ideas logradas en honrada conquista. Pero, a la luz del mito político la comparación entre los tres nombres de Maquiavelo, de Hobbes y Vico pone de manifiesto la gran diferencia que separa a Hobbes de los demás. Vico no ha creado mito ninguno. Vio la historia de los pueblos como historia de mitos y acertó a superar la ceguera con que se acercaba a la Historia el cientificismo cartesiano, oponiendo a esa ceguera una nueva manera de entender la Historia. Pero no conjuró un mito nuevo propio, ni él mismo, como persona y figura histórica, se convirtió en mito. Claro que, como mitólogo auténtico y grande que era se dio cuenta de la fuerza y de la importancia del mito en su época. Maquiavelo, en cambio, su nombre y sus escritos políticos, todo él se convirtió en mito. En el curso de los cuatro últimos siglos fue su nombre tenazmente combatido, y así ha continuado siendo para nosotros una figura políticamente viva y singularmente operante. El mito de Maquiavelo se inicia a fines del siglo XVI con verdadero

frenesí, bajo la impresión de un monstruoso acontecimiento: la noche de San Bartolomé de 1572. Crece luego en el curso de la lucha entre el protestantismo anglosajón y el catolicismo romano, que llegó a alcanzar dimensión histórica universal. Unos cuantos principios serenos y nada retóricos del pobre florentino sirven entonces a algunos humanistas para lanzar al mundo el espantajo moral del "maquiavelismo". Durante más de un siglo sirve de instrumento eficaz en la lucha del norte evangélico contra todas las potencias católicas, especialmente contra España y Francia. Las experiencias de la guerra mundial contra Alemania (1914-18) han puesto de relieve que su fuerza propagandística puede ser también utilizada contra otras potencias y es todavía harto grande. La propaganda mundial anglosajona y el presidente americano Wilson acertaron a poner en escena "una cruzada moderna de la democracia", concitando contra Alemania todas las energías morales que se pueden movilizar en nombre de la lucha contra el "maquiavelismo". Dos filósofos alemanes, Fichte y Hegel, habían salvado en el siglo XIX la honra del italiano. La obra de Fichte sobre Maquiavelo, del año 1807, en la cual se ensalza al florentino como "escritor verdaderamente vivo y noble pagano, como las "Voces de los pueblos" de Herder, o la "Reivindicación de la doncella" de Schiller, son muestras admirables de la magna obra de justicia y de objetividad histórica que constituye una de las grandes hazañas del espíritu alemán que legitima a Alemania como Imperio. Los acontecimientos históricos paralelos de la unificación de Italia y Alemania abrieron paso en el siglo XIX a la comprensión cabal del verdadero Maquiavelo. Pero ha sido el fascismo italiano el que le ha consagrado como creador espiritual de una época política, como vencedor de todas las mentiras moralistas y del "Cant" político, ensalzando en él el mito contrario de la objetividad heroica. Hobbes no es un mitólogo ni es él mismo un mito. Sólo por su imagen del Leviathan se acercó al mito. Pero se agotó él mismo con su mito, y su intento de restablecer la unidad natural fracasó. La imagen no sirvió para poner al descubierto de manera segura y cierta al enemigo,

y, en cambio, sí contribuyó a que la idea de la unidad política indivisible fuese derrocada por la obra de destrucción de los poderes indirectos, que socavaron esa unidad hasta aniquilarla. Rica como es en conocimientos políticos y en formulaciones exactas la obra de Hobbes, de tal manera predomina en ella el pensamiento sistemático, que mal podía servir de instrumento seguro de lucha y de arma para una decisión sencilla y concreta. La actitud científica de Hobbes, como todo racionalismo que se perfecciona en la técnica, tiene carácter activista y exige un cosmos fundado enteramente sobre el trabajo consciente del hombre. Pero no todo activismo filosófico, ni toda doctrina de la acción, son ya por sí pensamiento político. Hobbes vio certeramente que los conceptos y distinciones eran armas de la lucha política. Lo que Hans Freyer dice de Hegel, que había "ignorado el carácter de encrucijada que tiene la acción política", puede aplicarse, todavía mejor, al sistema filosófico de Hobbes. Desde el punto de vista histórico, la situación de la teoría política de Hobbes, en la Inglaterra del siglo XVII, era completamente desesperada, porque sus conceptos contradecían la realidad política concreta de aquel país, como las serenas máximas objetivas de Maquiavelo contradecían las de Italia. Las armas espirituales creadas por Hobbes no sirvieron a su propia causa. Y las armas con, como certeramente dice Hegel, la esencia misma de los luchadores.

Pero hasta en su fracaso sigue siendo Hobbes incomparable maestro político. No hay filósofo alguno cuyos conceptos hayan influido tanto, aunque, de rechazo, hayan repercutido también, para su daño, en sus propios pensamientos.

Su obra, perennemente fructífera, se dibuja hoy ante nuestros ojos en toda su perfección; es la obra del gran maestro en lucha contra toda clase de poderes indirectos. Hoy, por vez primera, cuatro siglos después de publicada su obra, brilla en toda su pureza la imagen de este gran pensador político y se percibe el acento genuino de su voz. El mismo dijo con amargura hablando de su siglo: "Doceo sed

frustra". En el período siguiente de la evolución fue el verdadero señor espiritual del pensamiento político continental europeo, aunque rara vez se citase su nombre. Sus conceptos penetraron en el Estado legalista del siglo XIX, pero su imagen del Leviathan fue recibida como un mito espantoso, y sus formulaciones más vivas quedaron en puras consignas. Hoy comprendemos perfectamente la fuerza intacta de su polémica, la rectitud íntima de su pensamiento, y miramos con amor al espíritu infalible que no se asustó de llevar a sus últimas consecuencias la angustia existencial del hombre y, cual verdadero προμαγος, aniquiló las turbias distinciones de los poderes indirectos. Es para nosotros maestro genuino de una gran experiencia política; solitario, como todo precursor; desconocido, como todo aquel cuyo pensamiento político no se realiza en el propio pueblo; sin premio, como aquel que abre una puerta por la que luego pasan otros; y, sin embargo, miembro de la comunidad inmortal de los grandes sabios de todos los tiempos, "a sole retriever of an ancient prudence". Hoy, a través de los siglos, le decimos: "Non jam frustra doces, Tomás Hobbes".

Esta edición de 500 ejemplares
se terminó de imprimir en los
Talleres Gráfico CIMA srl
en el mes de Octubre de 2002